

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM  
BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KAR

Doktori Disszertáció

KÖRTVÉLYESI TIBOR

**A páli kánon egyes rétegei – szövegtörténeti és doktrinális  
vizsgálódások**

ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskola

Prof. Dr. Boros Gábor, DSc, egyetemi tanár, a Doktori Iskola vezetője

Antik Filozófia Program

Dr. Steiger Kornél, CSc, professor emeritus, a program vezetője

A Bizottság tagjai:

Dr. Steiger Kornél, CSc, professor emeritus

Dr. Dezső Csaba, PhD, habilitált egyetemi adjunktus

Dr. Hidas Gergely, PhD

Dr. Pap Melinda, PhD, egyetemi adjunktus

Dr. Kakas Beáta, PhD

Dr. Balikó György, PhD, főiskolai adjunktus\*

Dr. Kiss Csaba, PhD\*

Témavezető: Dr. Ruzsa Ferenc, DSc, egyetemi tanár

Budapest 2018

\* póttag



**ADATLAP**  
**a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához**

**I. A doktori értekezés adatai**

A szerző neve: Körtvélyesi Tibor

MTMT-azonosító: 10054633

A doktori értekezés címe és alcíme: A páli kánon egyes rétegei – szövegtörténeti és doktrinális vizsgálódások.

DOI-azonosító: 10.15476/ELTE.2018.140

A doktori iskola neve: Filozófiatudományi Doktori Iskola

A doktori iskolán belüli doktori program neve: Antik és középkori filozófia

A témavezető neve és tudományos fokozata: Ruzsa Ferenc DSc (egyetemi tanár)

A témavezető munkahelye: ELTE BTK Filozófia Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék  
1088 Budapest Múzeum krt. 6–8.

**II. Nyilatkozatok**

**1. A doktori értekezés szerzőjeként**

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Hivatal ügyintézőjét, Manhercz Mónikát, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

**2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy**

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

**3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.**

Kelt: Budapest, 2018. 06. 27.



a doktori értekezés szerzőjének aláírása





## Tartalom

Bevezetés .....	7
A páli kánon létrejöttének történeti vonatkozásai .....	16
A páli nyelv és a szöveghagyomány .....	16
A <i>Gāndhārī</i> kéziratok .....	20
A korai zsinatok .....	24
Ásoka és a harmadik zsinat .....	30
A <i>saṅgha</i> szakadása .....	33
A kánon írásbafoglalása .....	35
A kommentátor-hagyomány .....	37
A szóbeli hagyományozás .....	42
A történeti hitelesség kérdése .....	45
A szóbeli hagyományozódás kettős természete .....	49
A tájázásról szóló passzus kritikai elemzése .....	49
A négy hivatkozás kritikai elemzése .....	52
Szkillek a szóbeli hagyományozásban .....	56
A mesterfok .....	57
Az improvizációs szöveghagyományozás .....	59
A kánon kompozit természete .....	62
A Buddha filozófiája .....	64
Az avatottak négy igazsága .....	64
A származva keletkezés ('függő keletkezés') .....	67
Nem megválaszolandó kérdések .....	70
Az öt törzs ( <i>khandha</i> ) .....	72
Inszubsztancialitás .....	73
A korai nézetek kompozit természete .....	75
<i>Sāṅkhya</i> elemek a korai buddhizmusban .....	78
A klasszikus <i>sāṅkhya</i> rendszere .....	78
Az öt <i>khandha</i> <i>sāṅkhya</i> értelmezése .....	81
A három <i>guṇa</i> lehetséges megjelenési formái a buddhista fogalmakban .....	86
A reinkarnáció kiküszöbölése .....	95
A megszabadulás-képzetek vizsgálhatósága .....	95
Megvilágosodás és megszabadulás .....	96
A kétféle <i>nibbāna</i> .....	97
A tűz-metaphora .....	101
A reinkarnációs értelmezési keret .....	104
Buddhai és buddhista filozófia .....	105
A halál után .....	106
Terminológiai következmények .....	109
Jelentésváltozás .....	112
Bráhmaṇikus réteg .....	114

Görög források .....	114
A négy hivatkozás ( <i>mahāpadesa</i> ) bráhmaikus nyomai .....	118
Mi teszi a bráhmint? .....	119
A bráhmin mint idegen elem .....	123
<i>Kṣatriya, vaiśya, śūdra</i> – hát ezek kicsodák? .....	124
A <i>varṇa</i> -rendszer rögzülése .....	127
Bráhmaikus hatás a <i>Mahāparinibbāna-suttā</i> ban .....	130
Bráhminok és Cunda .....	130
A <i>cakravartin</i> és hamvasztása .....	139
Halottkonzerválás a <i>Rāmāyaṇā</i> ban .....	140
A dárdakerítés .....	141
Bhīṣma .....	142
Bhīṣma halála .....	143
A szerepek hasonlósága .....	144
Íjágy .....	147
Vízugár, ragyogó bőr, párna, megbocsátás, mulatság .....	148
Szexuális tradíció nyomai a páli kánonban .....	151
Görög párhuzamok .....	151
Szerzetesség és mágia .....	156
Tantrikus jelenségek .....	160
Buddhizmus és szexualitás .....	166
A Benáreszi beszéd .....	170
Mindkét véglet a szerzetesi életmódra vonatkozik .....	171
Érzéki boldogság helyett meditációs boldogság .....	172
A szexuális értelmezési keret .....	173
Kínai párhuzamok .....	175
Szexuális tematika a <i>sutták</i> ban és a <i>Vinaya</i> ban .....	179
A hagyomány emlékezete .....	181
Kiből lesz szerzetes vagy világi hívő? .....	183
A Yasa-epizód .....	184
Gotama vándorútra térése .....	187
Gotama előélete .....	189
Erdei piknik .....	191
A Bűbájosak .....	194
Összefoglalás .....	196
Bibliográfia .....	198
Elsődleges források .....	198
Másodlagos források .....	200
Ábrák .....	209

## Bevezetés

A páli kánon szövegeivel való foglalatosság egyik legnagyobb nehézsége a szöveganyag hatalmas terjedelme. Pusztán az alapszöveg is több polcnyi kötetre rúg, szinte ugyanennyi a kommentár és szubkommentár, nem is beszélve azokról a szanszkrit, kínai és egyéb nyelvű szövegekről, amelyek a kánon fordításai, változatai. Mivel úgy tűnik, a kánon meglehetősen régi, azaz a Buddha halála után szinte azonnal elkezdtek összegyűjteni, rendszerezni, ezzel egyidejűleg értelmezni és továbbgondolni a tanító szavait, a hatalmas terjedelem problémájával a szöveghagyomány is hamar szembekerült. A kánon jelenlegi felosztásának alapját képező *piṭaka*-rendszer (*tipiṭaka*, három kosár) sikeresen osztja három nagy részre a szöveghagyományt: a tanítóbeszéd (Sutta) gyűjteménye az örök törvény (*dhamma*) kifejtése; az életvezetés (*Vinaya*) a szerzetesi életmód rendje; a rendszeres filozófia (*Abhidharma*) pedig értelmezés és továbbgondolás. A szövegtörzset rendszerezésére régre visszanyúló törekvés mellett, megvan az is, hogy a kánont valamilyen szempontból homogén egységnek tekintsék. A kánont például a Buddha szavának tekintik (*Buddha-vacana*), noha tudatában vannak, hogy ez nincs így. Buddhaghosa, az 5. századi kommentátor a *Vinayához* írt kommentárjának (*Samantapāsādikā*) bevezető részében pedig azt mondja, hogy „*sabbampi buddhavacanam rasavasena ekavidham*”, azaz „minden, ami a Buddha szava, lényegét tekintve egyféle.” Néhány sorral lentebb ki is fejti, mit ért a lényegen: a megszabadulást (*vimutti-rasa*).

A halála körüli eseményeket elbeszélő *Mahāparinibbāna-sutta* szerint a Buddha nem jelölt ki maga után utódot, viszont adott némi útmutatást a szerzeteseknek:

Megeshet, úgy érzitek majd, hogy mestere nélkül maradt a tanítás, nincs már mesteretek. Azonban ezt nem így kellene nézni. Az örök törvény (*dhamma*) és az életvezetés (*vinaya*), amit tanítottam és megmutattam – távozásom után az lesz a mesteretek.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 154)

A Buddha újításának tűnik, hogy a szokás és a várakozás ellenére nem jelölt ki utódot, a szöveggörnyezet be is mutatja a szerzetesek kétségbeesését. Miután a Buddha meghalt, a szerzetesek siránoztak, de hozzáálltak a halotti szertartás előkészítéséhez, néhányuk viszont továbbra sem volt képes elfogadni a mester halálát:

Ott ült a társaságban egy Subhadda nevű szerzetesjelölt (*vuddha-pabbajita*), aki hajlott korában tért a vándorútra. Ez a Szubhadda akkor így szólt a szerzetesekhez:

– Elég volt, testvéreim! Ne keseregjete, ne siránozzatok. A nagy *szamana* szabadjára engedett minket. Nyomasztó is volt, hogy megmondta nekünk, mi illik és mi nem. Mostantól viszont azt tehetjük, amit akarunk, amit meg nem akarunk, azt nem fogjuk megtenni.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 162)

Az epizódnak számos érdekes aspektusa van. Subhaddát a szöveg nem buddhista szerzetesnek (*bhikkhu*) mutatja be, hanem egy idős korában vándorútra tért vándoraszketának (*vuddha-pabbajita*), aki a buddhisták között ül. Ebből feltételezhető, hogy talán szerzetesjelölt volt (aki még nem kapta meg az avatást, az *upasampadāt*). Viszont úgy beszél, mint aki már közéjük tartozik. Továbbá a szövegben néhány bekezdéssel korábban szerepel egy másik Subhadda, aki a Buddha utolsó tanítványa. Halála előtt a Buddha eloszlatta az őt felkereső Subhadda kételyeit, majd kivételes alkalomként a négy hónap próbaidőtől eltekintve azonnal megadta neki a beavatást, később *arhattá* is vált (megvilágosodott). Meglehetősen valószínű, hogy a két Subhadda eredetileg ugyanaz a személy lehetett, a történet viszont csinált belőle egy rendes buddhista szerzetest, meg egy tisztázatlan státuszú engedetlent. De a változtatás ellenére a szöveghagyomány mégiscsak megőrizte a kellemetlen epizódot, nem törölte ki. Akár ugyanaz a két személy, akár nem, a történet azt jelzi, hogy a hagyomány a kezdetektől tisztában volt azzal, hogy a buddhai tanítások komoly kihívás előtt álltak. A szövegben semmiféle reakció nem érkezik Subhadda szavaira, a történet pedig a Buddha elhamvasztásával folytatódik – van ebben némi keserűség, hiszen a *sutta* keletkezésekor már nyilvánvaló volt, hogy a *saṅghā*ban jelenlévő sokféle ember, gondolkodási mód és akarat nemcsak vitákhoz, hanem szakadáshoz is vezetett.

A Buddha halála után a szerzeteseknek együtt kellett működniük, ha az egyénenként őrzött tanításokat meg akarták osztani egymással. Ugyanígy arról, hogy miképp vezessék az életüket, attól kezdve közösen kellett dönteniük. Ez az együttműködési kényszer kétirányú tevékenységet indított el a buddhista közösségen belül, egyfelől meghatározniuk, megszervezniük és megőrizniük kellett a Buddha eredeti szavait, másfelől az újonnan felmerülő kérdések kapcsán gondolkodniuk kellett, sőt döntéseket kellett hozniuk tantételekről, életvezetési szabályokról. Mindez vitákkal járt: amiről megegyezés született, az bekerült a kánonba, amiről nem, az szakítással járt, végső soron a közösség szakadásával.

Hogyan jött létre a kánon viszonylagos tartalmi és majdnem teljesnek tekinthető nyelvi egységessége? A kánon korlátok között van tartva, hiszen nem olvasztott magába minden olyan fejleményt, amely a végső megformálódásáig terjedő időben valamennyi időn át vele párhuzamosan létezett (például a *pudgalavāda* tradíciót). Ennek két meghatározó oka látszik. Egyik, hogy a kánon egy meglehetősen korai időben lezárult, a másik, hogy doktrinálisan elkülönült. Az előbbi egy tudatos és hatékony szöveghagyományozódás korai jelenlétére utal, a másik a buddhista *saṅgha* korai differenciálódását feltételezi. Hogyan alakult a kánon ilyen nagy terjedelművé? Az orális tradícióból következőleg az egyes szerzetes vagy szerzetesi közösség a Buddha tanításainak valamely részét a saját értelmezésében őrizte emlékezetében, és ezek az értelmezések eltérhettek egymástól. A lokális orális tradíciók időnként egyeztették, egyesítették a szövegeiket (például a zsinatokon); ha a szöveg nem mondott ellent a Buddha tanításának, akkor bekerült az elrecitálendő szövegek közé, kanonizálódott. Az elrecitálendő közé került szöveg

viszont nem törlődik ki. Az eleve sokrétű buddhai hagyomány eleve többféle megfogalmazásban és értelmezésben létezett, ezek egyszerre, sőt az újabb doktrinális és életvezetési fejleményekkel együtt haladtak a kanonizáció felé. Az írásbeliség elterjedésével a szövegek nagyobb körének a kánonban való egyesítése előtt nem volt akadály.

A disszertációban előbb a szövegahagyományozódás történeti előzményeit tárom fel, ezen belül három dologra fókuszálok: a kánon változásaira nyelvi szempontból; a kánon fejlődésére a szöveganyag rendszerezése szempontjából; a kánon létrehozásának körülményeire a zsinatok és a kommentárok-krónikák szempontjából. E három szempontot egyszerre vizsgálom. Ezután egy szakirodalmi polémia, nevezetesen a kánonszöveg régiségét megkérdőjelező skeptikus nézet és azt cáfoló konzervatív nézet vitája kapcsán állást foglalom abban, hogy a történeti adatok, noha ellentmondásosak és értelmezésre szorulnak, alátámasztják a zsinatok létének történeti hitelességét. Viszont a kánonszövegek maguk a szövegahagyományozódásról lényegében hallgatnak: nem beszélnek zsinatokról, recitációról, szövegmeorizációról, szöveggyezytetésről, nyelvi problémákról. Ezért megvizsgálom néhány olyan a szöveghelyet, amelyek mégis ebben a témakörben mozognak.

Újraértelmezem az *Araṇa-vibhaṅga-sutta* (MN 139) tájshólásról shóló, sokat idézett passzusát. Az eddigi értelmezésektől eltérően abból a dramaturgiai elképzelésből indulok ki, hogy a különböző tájshólást beszélő szerzetesek arról vitatkoznak, hogyan nevezik a koldulócsészét. Értelmezésemben a szerzetesek arra jutnak, használják csak bármelyik shót, és ne ragaszkodjanak egyik nyelvi változathoz sem; shükség esetén egyszerűen rá kell mutatni az edényre, hiszen az eltérő (nyelvű) shavaknak a közös jelölete (*samañña*) a koldulóedény. Ezt az értelmezést támogatja az a szintén ismert *Vinaya* szöveghely is, amelyben két bráhmín, Yameḷa és Kekuta ajánlkozik, hogy a Buddha shavát átteszik védikus nyelvre.

Megvizsgálom a *Mahāparinibbāna-suttā*ban található négy hivatkozásról (*mahāpadesa*) shóló passzust, ami alapján kimutatom, hogy egy nagy szervezettséget igénylő szöveghitelesítési eljárást lehet mögötte feltételezni, és ezt megerősítő másik szöveghelyet is bemutatok a *Mahāgopālaka-suttā*ból (MN 33).

Több szöveghely [*Mahāgosiṅga-sutta* (MN 32); *Abhayarājakumāra-sutta* (MN 58); *Vinaya Mahākhanda* (Vin i 12, 20)] elemzése alapján bizonyíthatónak találom, hogy létezett a szövegahagyományozódásnak egy improvizatív formája (ami a szakirodalomban már felmerült). Megmutatom, hogy az *Abhayarājakumāra-suttā*ban szereplő szekérhasolat ezt jelenti. Valóshínűsítem, hogy az improvizációs mód lényeges szerepet játszott a kánon tartalmilag kompozit szerkezetének kialakulásában.

A kánon jelenlegi formájában egy rendkívül összetett szöveg. Vannak az egész kánonon végighúzódo jellegzetességek, amelyek közül néhány könnyen észrevehető, néhány viszont mélyebb elemzést igényel. Az a feltételezésem, ha sikerül jól meghatározni és elemezni egy, a

kánon egészében vagy legalábbis egy körülhatárolható részében megjelenő jellegzetes tartalmi elemet, az segít megérteni egyrészt magát a szöveghagyományozás történetét, másrészt segítségével meg lehet világítani korábban érthetetlennek, inkoherensnek, ellentmondásosnak vagy csak szokatlannak tűnő szöveghelyeket, tanításokat. A disszertációban négy ilyen jellegzetességet mutatok be, amelyek egyrészt megmutatják a páli kánon korai rétegének kompozit természetét, másrészt segítségükkel néhány közismert szöveghelyet és tanítást új fénybe helyezek. A jelenségek kiterjedését nem vizsgáltam a teljes kánonra vonatkozólag, az elemzéseket elegendőnek tartottam az eljárás működőképességének bemutatására.

A négy tartalmi elem, amelyet vizsgálok: *sāṅkhya* filozófiai elemek, a reinkarnáció képzete, bráhmánikus hatások, szexuális tradíció. Ezek mélyen áthatják a szövegkorpuszt, a legalapvetőbb és legjellemzőbb buddhai vagy buddhista tanításokban is tetten érhetők. A *sāṅkhya* hatás egyrészt a buddhista antropológia alapját képező 'öt *khandha*' doktrínájában mutatható ki, másrészt a *guṇa*-teória nyomait lehet felfedezni a sokszor alapvetőnek számító buddhista terminológia szerveződésében. A reinkarnáció mélyen gyökerező nézetének a buddhai végcél meghatározásában van meghatározó szerepe. Jelentős bráhmánikus hatást lehet feltételezni a *Mahāparinibbāna-sutta* esetén, egyrészt a Buddha halálát okozó utolsó étkezéssel kapcsolatban, másrészt a halotti szertartás leírásában. A bráhmánikus hatás a kánon egészén is jól látszik, például a négy társadalmi rend ideájának erőltetésében. Végezetül, a *Vinaya* Buddha-életrajzi adatai, beleértve az első tanítóbeszédet (*Dhammacakkappavatta-sutta*), illetve általában véve a Buddha életrajzi hagyománya koherensebb képet mutat, ha valamilyen szexuális tradíciót feltételezünk mögötte. A kánon e négy rétegére vonatkozó vizsgálódásaim legfontosabb eredményeit az alábbiakban összefoglalom.

A *sāṅkhya* az indiai filozófiai gondolkodás egyik legrégibb és legfontosabb irányzata, nyomai a buddhizmusnál korábbra vezethetők vissza. A *sāṅkhya* valamilyen formája adott keretet az ókori India vallási és filozófiai gondolkodása számára elsősorban India északkeleti területein, ahol a buddhizmus kialakult, amiatt nem meglepő, ha a Buddha tanításaiban vannak ilyen elemek. A *sāṅkhya* nem vándorszerzetesi iskola, hanem általános vallási jelenség, amelynek csak később alakult ki a filozófiai rendszerezése, a korai buddhizmus *sāṅkhya* elemei emiatt nem nyilvánvalóak. De az öt *khandha* például jól megfeleltethető a klasszikus *sāṅkhya*-ból ismert *tattvák*nak, noha Ruzsa (2014) tanulmánya előtt ez a tény nem kapott figyelmet a szakirodalomban. A *sāṅkhya guṇa*-elmélete viszont közvetlen formában nem jelenik meg a kánonban, de az elv jelenlétét már többen megkísérelték bemutatni filozófiai szempontból. Én arra teszek kísérletet, hogy a *guṇa*-elmélet jelenlétét az elvből következő szemléletmódban, azon belül a buddhista gondolkodásra jellemző kategóriaalkotásban érjem tetten. Számos háromtagú terminus ugyanis meglehetősen jól illeszthető a három *guṇa* kínálta értelmezési keretbe. Hét

hármasságot vizsgállok meg, azzal az óvatossággal, hogy az összefüggést nem tekintem bizonyítottnak; egyedül egy *Mokṣadharmā* párhuzam szolgál némi bizonyítékkal.

Az (újraszületésektől) megszabadulás a buddhizmus központi gondolata, de tartalma és értelmezése rendkívül szerteágazó, és némi fejtörést igényel az Én inszubsztancialitásának tanával való összeegyeztethetősége. Ugyanígy a kétféle *nibbāna*, valamint a *parinibbāna* meghatározása sem könnyen lehetséges, ugyanis tradicionálisan e fogalmak valamiképp összefüggének a halállal, amit viszont a Buddha a nem-megválaszolando kérdések közé száműzött. Kimutatom, hogy az ellentmondások feloldhatók, ha feltételezzük, hogy a buddhai gondolatrendszernek eredetileg nem volt része a reinkarnáció. Ez jelentheti azt, hogy a Buddha nem hitt újraszületésben (amely gondolat már megjelent a szakirodalomban), vagy hogy hitt benne, viszont a saját mondanivalója szempontjából érdektelennek gondolta. A reinkarnáció képzete a buddhai gondolkodásba csak mint külső elem került be. Viszont a Buddha halála után és a szövegek keletkezésének az idejére a reinkarnáció nézete már mélyen áthatotta a szerzetesrendet, ezért a Buddha tanításait már ebben a szellemben értették, értelmezték és jegyezték le, legalábbis a *theravāda* hagyomány így tette. Állításom szerint a *nibbāna* fogalma – a létforgatagból távozás értelmében – nem buddhai eredetű. Eredetileg nem ez volt a Buddha által meghatározott végcél (hanem a szenvedély-gyűlölet-zavar – *rāga-dosa-moha* – megszűnése). A kánon szövegeiben megtalálható az eredeti, koherens buddhai látásmód, de ráépül a reinkarnációs nézetrendszer: a *nibbāna*-val kapcsolatos terminológia már jobbra ezt közvetíti. A reinkarnáció gondolata nehezen feloldható ellentmondásban van a buddhai állásponttal, és ez határozta meg (dinamizálta) a buddhizmus történetét. A gondolatmenetet elsősorban az *Aggivaṇṇa-sutta* (MN 72) szövegének, azon belül a tűzhasonlatnak az elemzésére alapozom.

A bráhminok szerepe a szöveghagyományozásban jól tetten érhető. A szövegek keletkezése és rendezése körüli történetekben minduntalan belebotlunk bráhminokba. A Buddha nevezetes tanítványai közül Sāriputta, Mahāmoggallāna, Mahākassapa bráhminok voltak; Buddhaghosa is bráhmin volt. A páli kánonnál jóval korábban összeállított *Rgveda* könyveit a himnuszok hossza szerint állították össze, ez kísértetiesen hasonlít ahhoz, ahogy a kánon összeállításában is szerepet játszott a szövegek hosszúsága. Kimutatom, hogy a *Mahāparinibbāna-suttā*-ban a négy hivatkozás (*mahāpadesa*) is a bráhmanikus *śruti-smṛti* felosztást követi. Továbbá vannak olyan szövegek, amelyekben a történet szempontjából releváns az, hogy a szereplők bráhminok. Ők általában a Buddha követőjévé is válnak, és nagyon gyakori téma a bráhminok helye a társadalomban (elsőbbségük kérdése a többi rendhez képest), valamint az, hogy ki is az a bráhmin. Ez utóbbira gyakran az a válasz, hogy az a bráhmin, aki erényes, a születés pedig nem számít. Viszont előfordul, hogy a válasz ez: aki Érdemes (*arhat*) és a megvilágosodott (*buddha*), az a bráhmin. A feltételezésem az, hogy az ilyen típusú szöveg a bráhmanikus elsőbbségigény megnyilvánulása;

nem buddhai eredetű, hanem annak a jele, hogy a kánont a szöveghagyományozódás során egy utólagos bráhmanikus hatás érte. Ennek a (szövegmodosítást is eredményező) hatásnak más bizonyítékát is bemutatok, például a négy társadalmi rend (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*) gyakori szerepeltetését szerte a kánonban, a négy rend ugyanis egyáltalán nem felel meg a kánon régebbi rétegeiből kirajzolódó társadalmi rétegződésnek.

A *Mahāparinibbāna-sutta* a szöveghagyományozódás szempontjából is rendkívül fontos forrás, valamint erős bráhmanikus hatást mutat. A *sutta* szerint a Buddha attól az ételtől lesz beteg és hal meg, amit Cunda, a kovács fia szolgál fel neki. Azt állítom, az étkezésnek és a körülötte zajló furcsa eseményeknek egy világosabb magyarázatát kapjuk, ha Cunda *śūdra* mivoltát feltételezzük, az eseményeket pedig bráhmanikus környezetben értelmezzük. A szanszkrit szövegváltozat és a kommentár, valamint két *Samyutta-nikāya*-epizód alapján feltételezem, hogy valamiféle bráhmanikus étkezési tabu állhat a háttérben, viszont hangsúlyozom, hogy ez a megfigyelés nem az esemény hitelességéhez visz közelebb, hanem csak azt bizonyítja, hogy a passzus bráhmanikus környezetben keletkezett. Valószínűsítem, hogy a páli verzióban szereplő ételmegnevezés (*sūkaramaddava*) pusztán a történet racionalizálása céljából került be, a bráhmanikus értelmezéssel szemben.

A *Mahāparinibbāna-sutta* elmeséli a Buddha életének utolsó szakaszát, közvetlenül a halála előtti időszakot, magát a haláleseményt, végül a maradványok szétszétválását. A történet csúcspontja a hamvasztás. A hamvasztás módja egyfajta dehidratálás, hasonló eljárásról tudunk a *Rāmāyaṇa* eposzból, amely eredeti magját tekintve kulturálisan ahhoz a területhez tartozik, ahol a Buddha élt. A mallák által épített dárdakerítésnek viszont itt nincs nyoma. Kimutattam (ismereteim szerint elsőként), hogy a *Mahābhārata*-ban Bhīṣma halálának a leírása párhuzamba állítható a Buddha halálának leírásával. Bhīṣma nyílzáporral elárasztva amikor lefordult harci szekéréről, a testébe fúródott nyilak lesznek a halálos ágya. A *suttában* a mallák dárdáikból rácsot vontak a nagyszent maradványai köré, íjaikból kerítést állítottak. A két kép nagyon hasonló, még ha a részletek el is térnek. Viszont a két eseménysor leírása között számos más, szembeötlő hasonlóság is megfigyelhető. De a főszereplők alakja is nagyon hasonló jellegzetességeket mutat, például mindkettőjüket a legnagyobb *brahmacārinnak* tartja a hagyomány, és ők a legjámborabb harcosok is. A *sutta* a Buddhát a *cakravartin* király nem-világi megfelelőjévé tette, másrészt hallgatólagosan Bhīṣma alakját társította hozzá. Bhīṣma mindig a megbékélésre törekedett, de a háborút nem tudta megakadályozni, ugyanígy a Buddha is azt szerette volna, ha a *saṅghában* nem dúlnak viszályok, ám halála után a közösség szétszakadt. A párhuzamok elég erősek ahhoz, hogy ebben az esetben is feltételezzem, a páli szöveg a bráhmanikus tradíció hatását tükrözi.

Az indiai aszketizmus és szerzetesség minden formája valamiképp összefügg a szexualitással. A korai buddhista szövegek nagy feszültséget mutatnak a szerzetesi puritanizmus és a cölibátus



normatív igénye, valamint a *Vinayában* leírt szerzetesi szexuális kihágások valósága között. A szerzetesrendbe feltehetőleg sok olyan ember került be, akik nem igazán tudták magukénak a puritán ideákat. A páli buddhizmus szigorúan szexualitás-ellenesnek látszik, viszont valamiképp megértő vele szemben: a homoszexualitás vagy a homoszexuális aktus például nincs negatívabb megítélés alatt, mint a heteroszexualitás. A későbbi *tantra* felől tekintve az ejakuláció-mentes szexualitás is beilleszkedik a buddhista gyakorlatba. A kánonban a *Vinaya* tekinthető a szexualitással leginkább átítatott szöveganyagnak, emiatt főleg itt találhatók olyan jelenségek, amelyek valamiféle szexuális praxisra utalhatnak.

A Buddha első tanítóbeszéde az élvezeteket és az aszkézist elvetve határozza meg a középutat. Kimutatom, hogy mindkét szélsőséget lehet úgy tekinteni, mint amelyek szerzetesi életmódra vonatkoznak. Azaz az élvezetek esetén nem a világi élvezetekről van szó, hanem szexuális praxisról (a gondolat felmerült a szakirodalomban, de nem érveltek mellette). Álláspontomat megerősíti a *Brahmajāla-sutta* (DN 1) egy passzusa is, valamint a szöveg helyi kínai változatai is hajlamosak doktrinális különbséget látni a két véglet között. Kimutatom, hogy a *Vinaya* és a *sutták* (például MN 36) e történethez kapcsolódó eseménysora dramaturgiai és logikai ellentmondást tartalmaz, amit a *Nidānākathā* című Buddha-életrajz valamiképp érzékel és módosítani próbál. Anālayo elemzésével szemben a dramaturgia rossz, ami az egész *sutta*-szöveg kompilatív jellegére utal.

A *Vinaya Mahākhandhaka* szövege alapján valószínűsítem, hogy az első tanítóbeszéd környékén voltak olyanok, akik az Ötök csoportjának aszkétáihoz hasonlóan egy összetartozó, de éppenséggel szexuális gyakorlatokat folytató csoport tagjaiként csatlakoztak a Buddhához, Yasa történetének szexuális vonatkozásai (a háremtől megundorodás), illetve barátainak megtérése erre utal. A Buddha életrajzában, a vándorútra térésének történetében megjelenik ugyanaz a szexuális elem, mint Yasánál, de az otthonelhagyása motivációjaként ez kevésnek tűnik. Valószínűsítem, hogy ez az esemény a szexualitásról lemondás fogadalmának szimbolikus megjelenítése.

Valószínűsítem, hogy a *Vinaya* történetfolyamában a Yasa-történet után nem sokkal harminc, erdőben szeretkező pár és egy alacsonykasztú kurtizán története ritualizált szexuális tevékenységre utal, a férfiak valamilyen nem világi, gyakorlatokat végző, közös ideákban osztozó közösség tagjai, akiket a Buddha jól ismer. Ez a történet is a Buddha-életrajz egy elemének tekinthető. Az álláspontom az, hogy a Buddha megvilágosodása előtti életére vonatkozó hagyomány, különösen a kommentárhagyomány erősen szexuális-mágikus jellegű, ami mögött valamilyen szexuális tradíció létét lehet feltételezni. Noha ez a kommentárhagyomány újabb fejlemény, a *Vinaya* minden bizonnyal e szexuális vonatkozású szövegekkel együtt került Śrī Lankāra.

## Technikai megjegyzések

A disszertáció alapja az a lassan tíz éve tartó fordítási projekt (Dr. Ruzsa Ferencsel és Dr. Kovács Gáborral közösen), amelynek során egy kötetnyi *suttát* fordítottunk le, új terminológia hoztunk létre, a szöveget számos ponton újraértelmeztük, az angol nyelvű fordításirodalom tekintetében is, de időnként a páli szöveghagyomány tekintetében is, olykor a kínai szöveg segítségével. A gyűjtemény jelenleg kiadásra előkészületben van, megjelenése 2019-ban várható.

A disszertáció másik forrása azok a cikkek, amelyeket az elmúlt évek során írtam, és amelyek többsége már megjelent vagy megjelenés alatt áll gyűjteményes kötetben vagy folyóiratban. E cikkekben az éppen aktuális érdeklődésemnek megfelelő témákat dolgoztam ki, mindegyikben valamiképp a kánon egészére kiterjedő jelenséget próbáltam vizsgálni. A disszertációban ezeket a cikkeket átdolgoztam és kiegészítettem, illetve elhelyeztem a szöveghagyományozódást boncolgató nagyobb keretben, ami a vizsgálódásaim kiindulópontja volt. Ennek ellenére a szöveg bizonyos tekintetben mozaikos maradt, viszont ez a témaválasztás jellegéből következően érthető.

A szöveghagyománnyal foglalkozó első két nagy fejezet főleg másodlagos irodalmi forrásokon alapul, viszont igyekeztem a gondolatmenethez szükséges mértékben minden esetben az eredeti szövegeket is felkutatni és megadni. Ahol fontosnak láttam, ott fordítást is adtam, vagy kivonatossan mutattam be. A disszertáció második fele főleg eredeti szövegeken alapul, itt kevesebb másodlagos irodalommal dolgoztam, noha bizonyos részeknél igyekeztem feltártam a legfrissebb szakirodalmat. Általában véve az volt a szándékom, hogy saját megfigyeléseim fogalmazzam meg, és próbáljam azokat az eredeti szövegek alapján alátámasztani és bizonyítani, viszont több esetben a szakirodalomban kurrens polémiából indultam ki és foglaltam benne állást, vagy éppen szakirodalomban megfogalmazott álláspontot igyekeztem cáfolni. E munkamódszer eredményeképp több olyan apró eredmény is született, amelyek mellékesnek vagy kitérőnek tűnhetnek, viszont véleményem szerint valamilyen módon mégiscsak alátámasztják a fő gondolatmenetet, noha előfordulhat, hogy néhány esetben a megfigyeléseim túl ötletszerűnek vagy hipotetikusnak tűnnek, viszont ezek vitára inspirálhatják az olvasót.

A szövegben a buddhista terminológiát páli alakban adom meg, esetenként a szanszkrit alakot, de ezt nem jelölöm külön, szakmai olvasó számára úgyis érthető. A szanszkrit/páli tulajdon- és helyneveket eredeti nyelvi alakjukban használom (de nem kurziválom), viszont a görög neveket a magyaros alakjukban adom meg. A páli *sutta* és *vinaya* szövegek fordítása a már említett fordítási projektből származik (részleteit lásd a bibliográfiában), viszont ezekben a passzusokban a tulajdon- és helyneveket a magyaros írásmódban hagytam. A többi szövegfordítás a sajátom, ahol nem az, ott megadom a fordítót. A disszertáció végén bemutatott képanyag néhány ponton illusztrálja a szöveges mondanivalót.

## **Köszönetnyilvánítás**

A disszertáció elkészítésében nyújtott segítségéért nagy hálával tartozom témavezetőmnek, mesteremnek és barátomnak Dr. Ruzsa Ferencnek, valamint a sok éves közös gondolkodásért és együttműködésért Szegedi Mónikának és Dr. Kovács Gábornak.

Köszönöm a Filozófiatudományi Doktori Iskola oktatóinak a felkészítem során nyújtott támogatásukat.

Köszönettel tartozom a disszertáció elbírálásában résztvevőknek, külön köszönettel opponenseimnek.

## A páli kánon létrejöttének történeti vonatkozásai

### A páli nyelv és a szöveghagyomány

A páli krónikák és a kommentárok a *pāli/pāli* kifejezés alatt a kánont, a kanonikus szövegeket értik, szemben a kommentárszövegekkel (*aṭṭhakathā*). A nyelv megnevezésére valószínűleg a *pāli-bhāsā* ('a kánon nyelve') kifejezés rövidülése révén lett használatos. Ennek legkorábbi előfordulása Norman (1983: 1) szerint a 17. század végéről származó forrásból bizonyítható, Simon de la Loubère (1642–1729) francia diplomata Sziámban tett utazásáról készült könyve alapján.<sup>1</sup>

A kommentárok szerint a kánon nyelve a *Māgadhī* (amire a *mūla-bhāsā* 'gyökér nyelv' kifejezéssel is utalnak). Ez viszont abban az értelemben nem igaz, hogy a páli azonos volna azzal a közép-ind dialaktussal, amelyet Ásoka előtt több évszázaddal beszéltek Magadha területén, és amelynek nyomai (az ún. mágadhizmusok, pl. az egyes szám hímnemű alanyesetének *-e* végződése), elszórtan megtalálhatóak a kánonban. Hinüber (1982) megállapítja, hogy a páli (Homérosz epikus nyelvéhez hasonló értelemben) mesterséges nyelvnek tekinthető, kialakulásában számos különféle (keleti és nyugati közép-ind) dialektus szerepet játszott, de ezek közül egyikkel sem tekinthető azonosnak. Az átalakulásban szerinte a szanszkrit nyelvnek jelentős hatása van, ugyanis a páli nyelvben megfigyelhetők annak a folyamatnak az elemei, amelyek a közép-indból a buddhista hibrid szanszkrit nyelv kialakulása felé mutatnak. A páli esetén a korai szanszkritizáció viszont megszakadt, noha a szanszkrit nyelv hatása a kánonszöveg későbbi gondozói, összeállítói munkájában még a hatodik zsinaton (*Chaṭṭhasaṃgāyana*, 1956) összeállított szöveganyagon is látszik. A Buddha életének fontos helyszínei kívül esnek a szűken értelmezett Magadha területén (Kapilavattu, Sāvattī, Kusinārā, Bārāṇasī), a *theravāda* hagyomány mégis úgy tekinti, hogy a Buddha nyelve ugyanaz a *māgadhī*, ami Ásoka idején is használatban volt, *amiről* a feliratok különféle nyelvjárásaira fordítottak. Norman (1983:4) feltételezi, hogy a Buddha különféle nyelvjárásokon tanított, a szavait is ezeken jegyezték meg, viszont később, főleg a halála után, a szövegek összegyűjtésekor szükség lehetett nyelvi változtatásokra, fordításokra, például mert másik dialektust használtak, vagy mert idővel nehézkes, archaikus lett a megőrzött szöveg. Ha a zsinatok történeti hitelességét kétségbe is vonnánk, az valószínű, hogy időnként összegyűltek szerzetesek, elrecitáltak valamilyen szöveganyagot, amely szükségszerűen valamilyen nyelvi normalizációhoz vezetett. Viszont azt nem kell feltételezni, hogy a normalizáció egybeesett valamilyen beszélt dialektussal, ugyanis

---

<sup>1</sup> „But most of these words are difficult to understand, because they are taken from this *Baly* Language, which I have already declared to be the learned language of the Siameses, and which they themselves do not always perfectly understand.” [de la Loubère 1693. *A New Historical of the Kingdom of Siam*. (Done out of French). London.]

noha Ásoka bizonyos feliratainak (pl. Girnār) nyelvével a páli mutat hasonlóságokat, egyikkel sem azonos. A valószínű az, hogy az i. e. 3. századra a *theravāda* szövegek nyelve a korabeli közép-ind dialektusok összefésülése révén jött létre, ami Ásoka idején egyfajta *lingua franca*-ként szolgált a kelet-india buddhisták számára. Ezt megerősíti az a tény, hogy Kelet-Indiából, Orisszá tartományból az i. e. 1. századból származó felirat, az ún. Hāthīgumphā-i felirat prákrit szövege nagyon hasonlít a pálira.<sup>2</sup>

A szingaléz krónikák szerint a *theravādin* kánont a i. e. 1. században rögzítették írásban, a korábban említett szanszkritizáció és normalizáció eddigre már megtörtént, további változások inkább csak a szöveggondozás során történtek. A kéziratmásolás, a kommentátor-hagyomány és a nyelvtani tradíció egyaránt módosításokat hozott a szövegbe. Ezek viszont leginkább a bráhmanikus tradícióban számítanak szaktudásnak, amelynek a művelői a szanszkrit nyelv felől tekintettek minderre, így a szanszkrit hatása elkerülhetetlen volt. A pálit nem beszélték anyanyelvként, így a szövegek kezelőinek anyanyelve is nyomot hagyott a kánon szövegén, szingaléz és a szingalézen keresztül dravida hatás is kimutatható.<sup>3</sup>

Mivel hatalmas mennyiségű szövegről van szó, a szöveggondozás a szövegek elrendezését is jelenti. Maga a kánon nem, vagy csak nagyon kevés adatot tartalmaz arról, hogyan és milyen szempontok mentén alakult a szövegek struktúrája. Egyfajta korai műfaji beosztás viszont megtalálható a kánonban:

Szerzetesek, egyes megtévedt emberek megtanulják az egész tant: a tanítóbeszédeket, az énekeket, a magyarázatokat, a verseket, a fennkölt verseket, a történeteket, a születéstörténeteket, a csodás legendákat és a kátékat.<sup>4</sup>

(*Alagaddūpama-sutta*, MN 22)

Ez a kilenc tagú felsorolás a szöveg jelenlegi állapotán már nem látszik, ami nem meglepő, ugyanis a külső forrásokból (ez alatt most a kommentárokat és a krónikákat értjük) tudjuk, hogy ezt a felosztást a hagyomány tudatosan feladta, és átrendezte a szövegeket. A *Dīpavaṃsa* leírja a *Sutta-piṭaka* ('a tanítóbeszédek kosara') felosztás létrejöttét, a négy osztat a *Dīgha*-, a *Majjhima*-, a *Saṃyutta*- és az *Aṅguttara-nikāya*t foglalja magába:

A szép Sattapaṇṇi barlangban összegyűlt 500 *thera*, leültek, felosztották a Mester kilencműfajú tanítását. Felosztván a *therák* ezt az elpusztíthatatlan igaz törvényt *vagga*, *paṇṇāsaka*, *saṃyutta* és *nipāta*<sup>5</sup> részekre, megalkották a hagyomány kosarát (*āgama-piṭaka*), amely *sutta* néven ismert.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Sircar 1942: 206–207.

<sup>3</sup> Norman 1983:6.

<sup>4</sup> *Idha bhikkhave ekacce moghapurisā dhammam pariyāpuṇanti: suttam geyyam veyyākaraṇam gātham udānam itivuttakam jātakam abbhutadhammam vedallam.*

<sup>5</sup> Sorrendben kb.: fejezet, ötvenes (gyűjtemény), összefűzött (gyűjtemény), szakasz.

<sup>6</sup> *Sattapaṇṇiguhe ramme therā pañcasatā gaṇi, / Nisinnā pavibhajjimsu navaṅgaṃ sathusāsanaṃ*

Az ötödik *nikāya* ebben a felosztásban nem jelenik meg, az első zsinatról szólván Buddhaghosa szerint ebbe azt foglalták bele, ami az első négyben nem kapott helyett: „A *Khuddaka-nikāya*, a négy *nikāya*n kívül, a fennmaradó *buddha-vacana* (a Buddha szava).”<sup>7</sup> A megfogalmazás annyiban reális, hogy nem időrendi szempontból definiál, ugyanis az ebben a gyűjteményben szereplő szövegek közül tényleg vannak nyilvánvalóan régiek (*Suttanipāta*), és egészen újak (*Milindapañha*).

A kánon történetére vonatkozólag a krónikák és a kommentárok adnak adatokat, noha hitelességük időnként megkérdőjelezhető, vagy legalábbis ellentmondásban vannak egymással. Mindazonáltal jellemző, hogy ezek a források hagyományvonalakról is beszélnek, azaz az egyes gyűjteményeket bizonyos szereplőkhöz kötik, akik a Buddha idején éltek, vagy részt vettek az első zsinaton: Upāli – *Vinaya*; Ānanda – *Dīgha-nikāya*, Sāriputta – *Majjhima-nikāya*, Mahākassapa – *Samyutta-nikāya*, Anuruddha – *Aṅguttara-nikāya*. Egy, a szövegmemorizáció elején történt eredeti munkamegosztás nem teljesen lehetetlen elképzelés, különösen annak a fényében, hogy tudunk az ún. *bhāṇaka*-tradícióról. A *bhāṇakák* (mondók, recitálók) olyan egymástól viszonylag független specialisták vagyis inkább azok közösségei, akiknek az elsődleges feladatuk a szövegek memorizációja volt (másrészt a szövegek rendszerezésében is nagy szerepük lehetett, ugyanis a kommentárok szerint bizonyos szövegeket az egyes tradícióik máshová soroltak). A kommentárok a négy *nikāya*, a *Jātakák* és a *Dhammapada bhāṇakāit* említik (pl. *dīgha-bhāṇaka*).

A kommentárok és a krónikák azt sugallják, hogy a szöveghagyományozásban a zsinatoknak jelentős szerepe volt, noha az adatokat nagy óvatossággal kell kezelni. Az első zsinat az emlékezet-hagyomány első rendszerezéséről szólhatott; a másodikban, a *Vinaya* volt a középpontban (következménye lett a *saṅgha* szakadása); Ásoka idején a harmadik zsinaton a központi probléma az eretnekek<sup>8</sup> és eretnek tanok (e zsinat következtében a buddhista hagyomány gyors terjeszkedésbe kezdett). Buddhaghosa említ egy nagyobb tanácskozást Ceylonban, miután ott Mahinda révén meghonosodott a buddhizmus. E tanácskozást egy 14. századi ceyloni forrás, a Dhammakitti Mahāsāmi által írt *Saddhammasaṅgaha* a negyedik zsinatnak nevezi, míg például a burmai Paññāsāmi által (1861-ben) írt *Sāsanavaṃsa* azt a tanácskozást nevezi negyedik zsinatnak, amelyikhez a kánon írásbafoglalása kötődik (*Vatṭagāmaṇī* alatt, kb. i. e. 20.). A zsinatokra vonatkozó adatok tehát ellentmondóak, az viszont tény, hogy a buddhizmus terjedésével a kánon is elkerült Ceylonhoz képest távoli területekre. Burmában és Sziámban

---

*Pavibhattā imaṃ therā saddhammaṃ avināsaṃ, / Vaggapaṇṇāsakaṃ nāma samyuttaṃ ca nipātaṃ, / Āgama piṭakaṃ nāma akaṃsu suttasammataṃ (Dīpavaṃsa 4. 19, 21)*

<sup>7</sup> *Pañcanikāyā nāma – dīghanikāyo, majjhimānikāyo, samyuttānikāyo, aṅguttaranikāyo, khuddakanikāyoti.*

*Tattha khuddakanikāyo nāma – cattāro nikāye ṭhapetvā, avasesaṃ buddhavacanaṃ. (Samantapāsādikā, Pārājīkakaṇḍa-aṭṭhakathā, Paṭhamamahāsaṅgītikathā)*

<sup>8</sup> Buddhaghosa a páli *’titthiya’* szót használja erre.

kánonszövegek létezéséről a nyolcadik századtól vannak adataink,<sup>9</sup> attól kezdve a kapcsolatok a ceyloni buddhizmussal mindkét irányban adatolhatóak. A ceyloni kánon történetének érdekes jelensége, hogy több alkalommal (a 11. és a 18. században) a buddhizmus annyira lehanyaglott, hogy a felavatási szertatás, az *upasampadā* elvégzésére Sziámból érkeztek szerzetesek, akik hoztak magukkal olyan *vinaya* és *dhamma* szövegeket is, amelyek nem voltak Ceylonban fellelhetők. Burma a 19–20. században is különös jelentőségű a buddhizmus történetében. 1868–1871 között itt (Mandalay) tatották meg az ötödik zsinatot, és a teljes *Tipiṭakā*t 729 kötőablakra vették, amelyek ma is igazi látványosságnak számítanak, majd 1954–1956-ban Rangoonban rendezték meg a hatodik zsinatot, ahol az előző zsinaton megállapított szöveget is revízió alá vették, amelynek során időnként figyelembe vették már a modern, nyugati filológia kutatási eredményeit is. Ezen utolsó zsinat során létrejött szöveg tehát már egyértelműen magán viseli számos tradíció szöveghagyományát, amelyek ráadásul keresztül-kasul, kibogozhatatlanul hatottak is egymásra. Már csak emiatt is nagy igény van arra, hogy minél régebbi, egymástól független forrásokat, kéziratokat lehessen bevonni a kutatásokba.

Csak Sri Lankán több tízezer pálmalevél kézirat található, többnyire páli nyelvű szövegek és többnyire feldolgozatlanul (1. ábra). A szingaléz írással készült kéziratok mellett sok a burmai és thai írással készült, ugyanis a 18–19. században ezekből sokat importáltak. A kánon írásbafoglalását először a *Dīpavaṃsa* említi; a *Mahāvāṃsa* több alkalommal is ír arról, hogy királyok elrendelik szövegek másolását, gyakran nemesfémre. Ennek egyik oka az, hogy a kolostorok időnként leégtek vagy kifosztották őket, ilyenkor pótolni kellett az iratokat. Szerencsére a kéziratmásolás szerzetesi erénynek számított, maga a kézirat pedig jelentős értéknek. Rituális használata is volt a kéziratoknak, gyakran sztúpákban rejtették el őket. A sok kéziratot változó körülmények közt őrzik az egyes kolostorok és az archívumok, de sok kézirat található európai múzeumokban is. A ceyloni kéziratok katalogizációja nem teljes, hozzáférhetőségük is korlátozott. Az eddigi szövegkiadások általában csak kevés és szűk körből, egy adott kézirati hagyományból válogatott kéziratok alapján történtek, emiatt nem tekinthetők kritikai kiadásnak, azaz a páli kánon kritikai kiadása még várat magára, ami bizonyos mértékben érthető is a hatalmas forrásanyag miatt. Ceylonban a kéziratok indexálásának eddigi legátfogóbb kísérlete 1959 és 1964 között volt. A legrégebbi kéziratok ebből a körből a 13. századból valók (*Cūlavagga*, *Visuddhimagga* kommentár, *Samantapāsādikā* szubkommentár, *Mahāvagga*).<sup>10</sup> A ténylegesen legrégebbi páli kézirat érdekes módon a szubkontinensről származik. A nyolc főlíóból álló pálmalevél 1899-ben került elő Nepálból. A szöveg a *Vinaya Cūlavagga* fejezetéből származik, és nyelvileg nagyon közel áll a ceyloni tradíció szövegéhez. A kézirat korát Hinüber

---

<sup>9</sup> Norman 1983:12.

<sup>10</sup> A bekezdés Ñānatusita (2014) cikke alapján készült.

az i. sz. 9. századra becsüli, és elképzelhetőnek tartja, hogy a ceyloni *theravāda* tradíció, ha szerény mértékben is, de jelen volt Nepálban.<sup>11</sup>

## A *Gāndhārī* kéziratok

A páli kánon régisége és hitelessége körül van egy folyamatos bizonytalanság, mégpedig amiatt, hogy a rendelkezésünkre álló kéziratok, mint láttuk, viszonylag újak. Mivel a kánon végső soron egészen a Buddha életidejéig (halála i. e. 400 körül) visszamenő szóbeli hagyományozódással keletkezett, a jelenlegi szöveg mögött sokkal régebbi szövegállapotokat kell feltételeznünk. A kérdés az, hogy ha feltételezünk is egy 'eredeti' szöveget, az milyen viszonyban van a jelenlegivel, és milyen mértékű tartalmi, strukturális változásokat szenvedett el a modern írott verzió megszületéséig. A probléma azért rendkívül bonyolult, mert az orális tradíció csak viszonylag későn változott írott tradícióvá (i. sz. kezdete körül), és a kánonnak ez az írott változata biztosan rögzítettnek csak a ránk maradt kommentárok megszületésétől (i. sz. 5. század) tekinthető.

A páli kánon történetét viszont nem lehet önmagában, más buddhista tradícióktól elszigetelve vizsgálni, ugyanis a 19. századtól kezdve nagy mennyiségben kerültek elő buddhista kéziratok Nepálból, Közép-Ázsiából (Turkesztán, 1890–1898), valamint Pakisztánból (Gilgit, 1931). Az Észak-Turkesztánból származó buddhista kéziratok szanszkrit nyelven részleteket tartalmaznak a *sarvāstivāda vinayából* és *āgamákból*; szanszkrit, khotáni (kis részben kucsai tokhár, nepáli és kínai) nyelveken *mahayāna-sūtrákból*.<sup>12</sup> A páli *Dīgha-nikāya* szempontjából például jelentős, hogy rendelkezésünkre áll az imént említett szanszkrit verzió, valamint létezik a teljes kínai fordítása is a *Dīrgha-āgamának*: a három forrás összehasonlítása számos hasonlóságot és talán még több különbséget mutat mind tartalmi, mind strukturális szempontból.<sup>13</sup> Páli szempontból különösen érdekes az ún. *Gāndhārī Dharmapada*, amelyet 1892-ben találtak meg Khotánban (Turkesztán). A *kharoṣṭhī* írással *gāndhārī* prákrit nyelven írt kézirat az i. sz. 2. században keletkezett,<sup>14</sup> tartalmi és strukturális szempontból szintén jó összehasonlítást kínál a páli *Dhammapadával*, valamint a szanszkrit *Udānavargával* (amely a már említett turkesztáni kéziratokban maradt fenn, de megvan a tibeti és kínai fordítása is). A 350 prákrit versből 230 található meg a páli verzióban, de a prákrit szövegnek csak egy része maradt fenn. Az *Udānavarga* jóval nagyobb, közel ezer vers, ebből 370 található meg a *Dhammapadában*, a prákritban pedig van 66 olyan vers, amely nem található meg az *Udānavargában*. A versek elhelyezése, sorrendje jelentősen eltér a három verzióban. Úgy tűnik, nem egy 'eredeti' *Dhammapadára* mennek vissza ezek a szövegek, hanem inkább a *saṅgha* iskolákra szakadása

---

<sup>11</sup> Hinüber 1991.

<sup>12</sup> Hoernle 1916.

<sup>13</sup> Hartman 1993: 125–134.

<sup>14</sup> Brough 1962: 56.



előtt meglévő *dhammapada*-szöveghagyományról van szó, amelynek változó volt a tartalma.<sup>15</sup> A fenti példák, tehát a *theravāda* kánon általunk ismert szövegei egy részének másik buddhista iskolák hagyományában, más nyelveken vagy nyelvjáráson meglévő, tartalmilag és strukturálisan hasonlóságokat és különbségeket is mutató verziói azt mutatják, hogy nem elszigetelt tradíciókkal van dolgunk. A buddhizmusnak számos regionális változata jött létre, meglehetősen bonyolult módon differenciálódott doktrinálisan is és a szöveghagyományozódás szempontjából is, emiatt egyik sem tarthat igényt a 'legautentikusabb' vagy a 'legrégibb' jelzőre.<sup>16</sup>

A *Gāndhārī Dhammapada* után 1994-ben és 1996-ban fedeztek fel újabb, hasonló kéziratokat, amelyek három gyűjteményben találhatók meg: British Library gyűjteménye (94 töredék; kb. i. sz. 1. század első fele), a Senior gyűjtemény (24 tekercs és töredék, kb. i. sz. 2. század első fele) és a Schøyen gyűjtemény (több ezer töredék; kb. i. sz. 2–3. század).<sup>17</sup> Az első két gyűjtemény kolostorok területén elásott agyagedényekből (1. ábra) került elő, ezek *kharoṣṭhī* írással írt nyírfakéreg tekercsek, de a Schøyen gyűjteményben vannak pálmalevélre írt *poṭhī* stílusúak is.<sup>18</sup> Noha őrződött meg teljesnek mondható tekercs, mindhárom gyűjtemény meglehetősen töredékes (a Schøyen különösen). Tartalmi szempontból a beazonosítható szövegek leginkább *sutták*, de előfordulnak verses művek is, például a *Dhammapada*. *Vinaya*-szövegek nem találhatók (feltehetően az orális tradíció itt erősebb volt és rituális célra sem volt alkalmas). Vannak abhidharmikus szövegek is, amelyek meglehetősen változó tartalmúak az egyes iskolákon belül is, emiatt nem meglepő, hogy e három gyűjteményben lévő hasonló abhidharmikus szövegek is inkább a lokális tradíció részei és nem fordulnak elő másutt.<sup>19</sup>

A *Gāndhārī* kéziratok a buddhista irodalom írásos szakaszának legkorábbi emlékei, de valószínűleg ez az írásosság első szakasza is (i. sz. 1. század), amely viszont minden bizonnyal nem csak Gandhārára volt jellemző, hanem Indiának azon területeire is, ahol az időjárás miatt a korabeli kéziratok nem maradhattak fenn: a Schøyen gyűjteményben található *brāhmī* írással pálmalevélre írt kéziratok innen származhatnak.<sup>20</sup> Tartalmi szempontból hasonló a helyzet, mint a turkesztáni kéziratokkal: a párhuzamos szövegek egymáshoz való viszonya komplex, előfordul például, hogy egy szöveg erős párhuzamosságot mutat egy kínai változattal, viszont nem hasonlít a páli, szanszkrit vagy másik kínai szövegváltozathoz. Előfordul az is, jelesen a *Mahāparinirvāṇa-sutta* esetén, hogy a *gāndhārī* szöveg nem hasonlít a többi forrásban fennmaradt szöveghez,

---

<sup>15</sup> Brough 1962: 19–30.

<sup>16</sup> Salomon 2006: 351.

<sup>17</sup> Salomon 2003: 73–74.

<sup>18</sup> A klasszikus indiai kéziratok formája. Keskeny, széles fóliók, mindkét oldalukon szöveg, a lapok sorrendben egymásra vannak helyezve át vannak fúrva, a lukon zsinór halad át, ami összeköti a kéziratot. Fölülre és alulra kemény falapot is szoktak tenni. (1. ábra)

<sup>19</sup> Salomon 2006: 355.

<sup>20</sup> Salomon 2006: 358.

viszont egy-egy eleme megfelel valamelyik másik szövegnek.<sup>21</sup> Úgy tűnik, az egyes gyűjteményekben lévő *sūtra*-szövegek (valójában szövegrészletek) nem random módon lettek kiválasztva, azaz a szövegek egy, a kézirat leírásakor meglévő gyűjtemény részeinek tűnnek, amelynek struktúrája viszont nem azonos azzal a struktúrával – noha valamilyen összefüggésben áll vele – amelyet mi a páli vagy a kínai kánonban (*Samyutta-nikāya*; *Samyukta-āgama*) látunk. A szöveghagyomány struktúrája tekintetében tehát a hasonlóságok és a különbségek ugyanolyan komplex természetűek, mint tartalmi szempontból – a későbbi, turkesztáni kéziratok esetén ugyanez volt megállapítható. Azt viszont nem kell feltételezni, hogy a kéziratok keletkezése idején a feltételezett nagyobb gyűjtemény is írásban létezett volna, inkább arról lehet szó, hogy a memorizációs hagyomány szereplői bizonyos kompilációkat, antológiákat őriztek emlékezetükben,<sup>22</sup> amelyekből bizonyos célból írásos verziókat hoztak létre. Az viszont kérdés, hogy mi volt az írásbafoglalás oka, illetve az edények elásásának az oka. A Senior gyűjteményben lévő kéziratok újak voltak az elásás idején, ezért ez rituális célt feltételez; a British Library gyűjteményben régi és sérült kéziratok voltak, amiről azt lehet feltételezni, hogy halotti szertartás kelléke lehetett. Az előbbi esetén az edényen magán is szerepel szöveg, amely tartalmaz datálást, a felajánló nevét, és hogy sztúpában helyezték el az edényt minden lény üdvére,<sup>23</sup> ami megerősíti a rituális környezetet. Erre utal az is, hogy csak a szövegek elejét másolták, ami valamiképp reprezentálhatta az egész *sūtrát*. A kéziratok formai szempontból nem egységesek: a British Library gyűjtemény kéziratai több kéztől származnak, a Senior gyűjteményé egy kézből, de mindegyikre igaz, hogy kaotikus bennük a hangok jelölése, például gyakran ugyanazt a szót többféle módon írják. A Schøyen gyűjtemény ebből a szempontból standardizáltabb és szanszkritizált, ami későbbi keletkezésre utal (i. sz. 3. század). A Schøyen gyűjteményben lévő fóliók számozásából az látszik, hogy ebben az időben már hosszú (százas nagyságrendű fóliókon lévő) szövegek léteztek írott formában, azaz feltehetően teljes *sūtrák*, így a régebbi és ezen újabb kéziratok keletkezése közben eltelt két évszázadban az írott tradíció jelentős fejlődésen ment keresztül.<sup>24</sup>

Xuánzàng 玄奘 (i. sz. 7. század) kínai utazó ír egy Kaniška (i. sz. 2. sz.) által Kaśmīrban összehívott zsinatról. Az utazó a Kaśmīrról és fővárosáról szólván megjegyzi, hogy lakói igen tanultak, vannak köztük hívek és eretnekek, a fővárosban 100 *saṅghārāmā*ban 5000 pap szolgál, és négy nagy, Aśoka által épített sztúpa is van. Ezután említi az Aśoka által a Buddha *nirvāṇā*ja után 100 évvel összehívott gyűlést (zsinatot), amelyet Mahādeva eretnek tanításai miatt kellett összehívni, hogy a *saṅghāt* megtisztítsák az eretnekektől. A tisztogatás miatt megrémült *arhatok*

<sup>21</sup> Salomon 2006: 362.

<sup>22</sup> Salomon 2006: 368.

<sup>23</sup> Salomon 2003: 76.

<sup>24</sup> Salomon 2006: 372.

ide, Kásmīrba menekültek, kiengesztelésükre építtette Ásoka az 500 *saṅghārāmát*. Ezután ír egy Kaniška alatt tartott gyűlésről:

Kaniška, Gandhāra királya, a Tathāgata *nirvāṇā*jától számítva a négyszázadik évben [...] királyi kötelességeinek szüneteiben gyakorta értekezett a Buddha szent iratairól: naponta a palotájába hivatott egy papot, hogy tanítsa őt a törvényről. Ám az egyes iskolák különféle nézeteit annyira ellentmondásosnak találta, hogy erős kételyt érzett és nem tudta, miképp szabadulhatna meg a bizonytalanságtól. Ekkor a tiszteletreméltó Pārśva így szólt: „Mióta a Tathāgata elhagyta ezt a világot, sok év eltelt. A különféle iskolák a saját mestereik értekezéseit őrzik. Mindegyik a saját nézetéhez ragaszkodik, így az egész részekre van töredezve.” A király ennek hallatán megrendült és szomorú lett. Egy idő múlva így szólt Pārśvához: „[...] Noha még nincsen a megfelelő szinten a tudásom, veszem a bátorságot, hogy továbbadjam a páratlan törvény tanítását. Ezért elrendezem a Buddha tanításának három *Piṭakáját* a különféle iskoláknak megfelelően.” Ezután a király összehívta a szent gyülekezetet távolról és közelről. „[...] Maradjanak, akik jól ismerik a három *Piṭakát* és az öt *vidyāt*,<sup>25</sup> a többiek távozzanak.” Így 499-en maradtak. [...] Létrehozott egy kolostort ahol az *arhatok* megtarthatták a gyűlést, hogy elrendezzék a szentiratokat és megkomponálják a *Vibhāṣa-śāstrát*. [...] Az *arhatok* tisztelettel felkérték Vasumitrát, hogy elnököljön. Minden, a vita során felmerült nehézséget eléje vittek döntésre. Az 500 bölcse és szent először az *Upadeśa-śāstrát* komponálta meg tíz miriád strófában, hogy kifejtsék a *Sūtra-piṭakát*. Másodszor a *Vinaya-vibhāṣa-śāstrát* komponálta meg tíz miriád strófában, hogy kifejtsék a *Vinaya-piṭakát*. Harmadszor az *Abhidharma-vibhāṣa-śāstrát* komponálta meg tíz miriád strófában, hogy kifejtsék az *Abhidharma-piṭakát*. [...] Nem volt ehhez hasonló ősi mű – a legmélyebbtől a legkisebb kérdésig mindent megvizsgáltak, megmagyarázták a legapróbb kifejezéseket is, annyira, hogy a munkájuk általánosan elismert lett és minden tanuló számára ez lett a fő forrás. Kaniška király megparancsolta, hogy ezeket a *śāstrákat* véssék vörösréz lapokra – aztán egy kőedénybe helyezte őket, lepecsételte, egy sztúpát emeltetett fölé, amelynek a közepébe kerültek az iratok.<sup>26</sup>

Salomon (2006: 373–376) szerint ha a történeti hitelessége kérdéses is, a történet meglehetősen valószínű. Az autoriter vezetőnek elege van a vitákból, politikai érdekei is azt kívánják, hogy kontroll alatt tarthassa a különféle irányzatokat. Az is valószínű, hogy a kommentárok elkészítésével egyidejűleg megpróbálják standardizálni és rögzíteni a kánont. Mindez nagyban

<sup>25</sup> *śabda, adhyātma, cikitsā, hetu, silapasthāna* – nyelvtan, lélektan, orvoslás, okok, tudományok (Beal 1841: 153, 103. l.).

<sup>26</sup> Beal 1906: 148–156. (Az angol fordítás alapján saját fordításomban.)

hasonlít arra, amit a *theravāda* kánon rögzítéséről a korábbi zsinatok kapcsán tudunk. Továbbá a szövegek megőrzésének módja is megfelel a korabeli archeológiai leleteknek; noha a az említett rézvésetek eddig nem kerültek elő, vannak hasonló leletek: réz, arany és ezüst lemezekre írt felajánlási szövegek, amelyeket gyakran sztúpákban rejtettek el. Ha a kánonok keletkezését nem is szabad ennyire leegyszerűsítetten elképzelni, az igen valószínű, ahogy Kaniška uralkodása körül a buddhista szövegek írásbafoglalása nagy iramban zajlott, az orális tradíció mellett az írott tradíciónak is egyre nagyobb jelentősége lett. Úgy tűnik, az egyes lokális tradícióknak, akár az egyes kolostoroknak volt valamilyen saját szövegkorpuszuk, többé kevésbé hasonló a többi kolostoréhoz, és amikor egy nagyobb keretben kellett egyeztetni (zsinat), akkor a különbségek problémásak lettek, a zsinatok pedig megpróbálták megszüntetni vagy enyhíteni az ellentmondásokat. Azaz a buddhista szöveghagyományozásban egyszerre volt jelen a természetes elkülönülés, a lokális változatok kialakulása, valamint az egységesítő szándék, amely mögött gyakran politikai akarat húzódott meg. A buddhizmus későbbi történetét jellemző nagyobb kolostorközpontok és a politikai központosítási törekvések (pl. a Gupta birodalom) ugyanabb az irányba mutattak, mégpedig a lokális tradíciók megszűnése és az egységesebb kánonok kialakulása felé.

## A korai zsinatok

A páli kánon igazából akkor vált különösen érdekessé az európai tudományosság számára, miután nagyobb mennyiségű szöveg került kiadásra. A fordulópont a Páli Text Society (a továbbiakban PTS) megalapítása volt 1881-ben. Korábban is történtek fontos fejlemények, készült szótár (Robert Caesar Childers 1875: *A Dictionary of the Pali Language*), nyelvtan (Minaev 1872); a kéziratok gyűjtése, rendszerezése is zajlott, illetve kiadásra került néhány szöveg, amiből fordítások is készültek (*Dhammapada*, *Jātaka*, *Kaccāyana nyelvtana*, *Mahāparinibbāna-sutta* stb.)

A PTS jóvoltából 1930-ra mind az öt *nikāya* hozzáférhető lett, emellett számos nem-kanonikus művet is kiadtak (pl.: Senart 1897: *Mahāvamsa*), és természetesen a fordítás területén is nagy előrelépések történtek (pl.: Oldenberg és Rhys Davids *Vinaya* fordításai a SBE sorozaton belül 1881–1885 között).

A buddhista szövegek interpretációja is elkezdődött, amelyben folyóiratoknak volt fontos szerepük (*Journal Asiatique* – 1834; *Journal of the Pali Text Society* –1882). Elsőként de La Vallée Poussin (1869–1938) munkásságához köthető kritikai szemléletmód és módszertan.<sup>27</sup> Elismeri, hogy a buddhai szövegekben egyszerre vannak legendás és történeti elemek: az előbbtől megfosztva a szövegeket, megkapjuk a másikat, amely koherens rendszert alkot. Emile

---

<sup>27</sup> de Jong 1998: 25. (A bekezdés e szöveg adatain alapul.)

Senart (1847–1928),<sup>28</sup> aki még nem ismerte a kanonikus szövegeket, a Buddha életrajzok alapján (*Nidākaṭṭhā*, *Lalitavistara*) a Buddhát nap-hérosznak ('solar hero'),<sup>29</sup> egyfajta mitológiai szereplőnek képzelte, és feltételezte, hogy a buddhai történet egy koherens, a Buddha előtt már létező mitológiára megy vissza. Más tradíció termékének értelmezte a mitologikus és a történeti jellegű forrásokat; a szikár páli forrásokat a pompózus *Lalitavistara* egyszerűsítésének tekintette. A korabeli tudományosságra ez a mitologikus felfogás volt jellemző. Kern<sup>30</sup> (1833–1917) ennél még tovább ment, már jóval több páli és szanszkrit forrás birtokában volt, ennek ellenére a szövegekben szereplő alakoknak, fogalmaknak asztronómiai értelmezést adott, a származva keletkezés (függő keletkezés) tizenkét tagú láncolatát például megfeleltette az év tizenkét hónapjának. Lényegi fordulópontot jelent Hermann Oldenberg (1854–1920),<sup>31</sup> aki nem vonta kétségbe, hogy a kánon történetileg hiteles adatokat tartalmaz, számára a Buddha egy személy volt, Kapilavattthu, ahol született, létezett,<sup>32</sup> a környezet, amelyet a szövegek láttatnak, a valóságot tükrözi. Azt is állítja, a kánon (a *Vinaya*- és a *Sutta-piṭaka*) nagy része megvolt már a második, Vesālīban tartott zsinat idejére, majd ez a szöveg került Ceylonba, ahol a többi buddhista irányzat szövegeihez képest nem érte komolyabb változás. Oldenberg a Buddha halálát i. e. 420–400 közé becsüli (a kb. 400 megfelel a mai álláspontnak), a második zsinatot i. e. 350 (±30 év) körülre.<sup>33</sup> Oldenberg szerint a második zsinatra ez a szöveg utal a *Vinayában* (*Cūlavagga*, *Kammakkhandaka*):

„Abban az időben, a nagyszent halála után száz évvel, a *Vesālī*-beli, *vajjī*-törzsbeli szerzetesek *Vesālī*ban tíz dologról értekeztek...” (Vin ii 93)<sup>34</sup>

Meglehetős apróságokról van szó, az első például erről szól: „Engedélyezett-e sót őrizgetni 'sīṅgi' révén – ahol sótlan lesz [az étel], ott[ is] élvezhessem.”<sup>35</sup> A *sīṅgiṇā* alakot Oldenberg úgy értelmezi, hogy tülökben 'in a horn'<sup>36</sup> (*siṅga*). Oldenberg úgy érvel, hogy ez a tíz szórszálhasogató kérdés a

<sup>28</sup> Senart 1873–1875. *Essai sur la légende du Buddha* (Journal Asiatique)

<sup>29</sup> Oldenberg (1882: 72) úgy utal Senart-ra, mint aki szerint a Buddha mint történeti személy egyáltalán nem is létezett, a Buddha nem ember. "A Buddha may have lived somewhere at some period, but that Buddha, of whom Buddhist tradition speaks, has never lived. This Buddha is not a man: his birth, the struggles he undergoes, and his death, are not those of a man. [...] In Senart's opinion, Buddha, the real Buddha, did exist, it is true his reality, he admits, is a logical necessity, inasmuch as we see the reality of the Church founded by him; but beyond this bare reality there is nothing substantial."

<sup>30</sup> Az eredetileg dánul megjelent mű német fordítása: Jacobi, Hermann 1882–1884. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Leipzig.

<sup>31</sup> Oldenberg, Hermann 1881. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*.

Angol fordítása: Oldenberg, Hermann 1882. *Buddha: his Life, his Doctrine, his Order*. London: Williams and Norgate.

<sup>32</sup> Oldenberg 1882: 94.

<sup>33</sup> Oldenberg 1882: xxii–xxiii.

<sup>34</sup> *Tena kho pana samayena vassasataparīṇibbute bhagavati vesālīkā vajjiputtakā bhikkhū vesāliyaṃ dasa vatthūni dīpenti – kappati sīṅgiṇakappa...*

<sup>35</sup> A páli szöveg: *Ko so, āvuso, sīṅgiṇakappa' ti?* "Kappati, bhante, **sīṅgiṇā** loṇaṃ pariharitum – yattha aloṇakaṃ bhavissati tattha paribhuñjissāmi' ti?" (Vin ii 98).

<sup>36</sup> Oldenberg 1885: 386.

második zsinaton jelent meg, a forrása a *Cūlavagga* utolsó (11–12.), appendixnek<sup>37</sup> tekintett része, amely a zsinatokra történő utalást is tartalmazza – a *Vinaya* többi részében (*Vibhaṅga* és a 1–10. *khandhakák*) nincs utalás e tíz tétel egyikére sem, ezért ezen utóbbi szövegek a zsinat előtt keletkeztek és zárultak le.

Mindazonáltal *Cūlavagga* XI. fejezetéből az olvasható ki, hogy valamiféle *Vinaya* és *Dhamma* már a Buddha halálakor megvolt. A szöveg szerint a Buddha halálának napján a szerzetesek elhatározzák, hogy elrecitálják a *Vinayát* és a *Dhammát*, a feladatra 499 szerzetest választanak ki, és Ānandát, aki ugyan nem volt *arhat*, de azt mondták róla, hogy hiba nélkül emlékszik a Buddha szavaira:

Rajta, recitáljuk el a *Dhammát* és a *Vinayát* – azelőtt, hogy, a nem-*dhamma* terjed el, a *dhamma* eltűnik, a nem-*vinaya* terjed el, a *vinaya* eltűnik; a nem-*dhamma* hívei erősek lesznek, a *dhamma* hívei gyengék, a nem-*vinaya* hívei erősek lesznek a *vinaya* hívei gyengék.<sup>38</sup>

Az eseményre a soron következő esős évszakban, Rājagahāban került sor. Az elhangzó kérdések nem csak a *Vinaya* magját jelentő szabályok (*pārājika*, *pācittiya*, *saṅghādisesa*) strukturált meglétére utalnak, de név szerint említik a *Sāmañña-phalā*t és a *Brahmajālā*t, amelyek jelenleg a *Dīgha-nikāyā*ban *suttaként* szerepelnek (DN 2, DN 1). Továbbá a szöveg világosan utal az őt *nikāyára*<sup>39</sup> is. Azaz ezen adatok alapján Oldenberg azt is mondhatta volna, hogy a kánon nagy része már az első zsinat idején megvolt.

Étienne Lamotte (1958) hatalmas összefoglaló művében („History of Indian Buddhism”) elismeri, hogy az első két zsinat történeti hitelessége problémás, hiszen a feljegyzések ellentmondásosak, teli vannak anakronizmussal, valószerűtlenségekkel, mindazonáltal ő is ténynek tekinti, hogy a korai szerzetesrend a Buddha halála utáni két évszázad alatt produkálta a *dhamma* egy bizonyos formáját, és valamilyen szabályrendszert (*pāṭimokkha*), amelyek még azelőtt rögzültek, hogy a *saṅgha* különféle iskolákra szakadt, és ezek az iskolák a közös hagyaték alapján létrehozták a saját szövegeiket, olykor merőben új tartalommal; a *theravāda* iskola a korán rögzített anyagot dolgozta tovább, ám ez a folyamat még az i. sz. 5. században sem zárult le.

Az *Aśokāig* tartó időszakra vonatkozó legfontosabb adataink a *Dīpavaṃsa* és a *Mahāvaṃsa* című ceyloni krónikákból, valamint a *Samantapāsādikā*ból (Buddhaghosa *Vinaya*-kommentárja, történeti bevezetővel) származnak. Ezeket az i. sz. 4–5. században állították össze, régi szingaléz feljegyzésekből, amelyeket a *Mahāvihāra* kolostorban őriztek. A krónikák minden

<sup>37</sup> Oldenberg 1882: xxi.

<sup>38</sup> *Handa mayam, āvuso, dhammaṇca vinayaṇca saṅgāyāma. Pure adhammo dīppati [dibbati (ka.)], dhammo paṭibāhiyyati; pure avinayo dīppati vinayo paṭibāhiyyati; pure adhammavādino balavanto honti, dhammavādino dubbalā honti; pure avinayavādino balavanto honti, vinayavādino dubbalā honti*”ti. (Vin ii 282)

<sup>39</sup> *Eteneva upāyena pañcapi nikāye pucchi*. (Vin ii 285)

bizonyítással történeti adatokat is tartalmaznak, noha nem könnyű elválasztani a legendákat, a propagandát és a tényeket. Ezen szövegekben szereplő genealogiák alapozzák meg a Buddha és más történeti szereplők datálását. A kiindulópont minden esetben a Buddha *parinibbānā*, a másik szélső pont Ásoka trónralépése. Az ún. 'hosszú kronológia' a két esemény közt 218<sup>40</sup> évet számol.<sup>41</sup> Az i. sz. 12. századtól a ceyloni hagyomány a *parinibbānā*-t a nyugati időszámítás szerint i. e. 543. évre rögzíti.<sup>42</sup> Amennyiben Ásoka trónralépését i. e. 268-ban határozzuk meg (amely dátum független nyugati forrásokon alapulva történetileg megalapozottnak tekinthető), a Buddha halálának éve i. e. 486<sup>43</sup> – az ún. 'korrigált hosszú kronológia'. Az ún. 'rövid kronológia' viszont szanszkrit és kínai forrásokon alapul, ezek meglehetősen egységesek<sup>44</sup> abban, hogy a *parinibbāna* Ásoka trónralépése előtt 100 évvel történt, így a dátum i. e. 386. Egy harmadik fontos kínai forrás az ún. „pontozott feljegyzés” azon a történetet alapul, hogy miután Upāli a Buddha halála után összeállította a *Vinayā*-t, a kéziratra egy pontot tett, ezt évenként megismételte, és így tettek utódai is. I. sz. 489-ben Saṅghabhadra a 975. pontot helyezte el, így a Buddha halálának az éve szintén 486-nak adódik, viszont úgy tűnik ez a forrás nem tekinthető függetlennek a hosszú kronológiától. A datálás körüli polémia a mai napig tart, viszont a Bechert által kezdeményezett, többféle

<sup>40</sup> *Jinānibbānato pacchā, pure tassābhisekato; / Sāṭṭhārasaṃ vassasata-dvayamevaṃ vijāniya. (Mahāvamsa v 21)*

<sup>41</sup> A krónikák és kommentár nem egységesek: a krónikák 18 évvel későbbre helyezik a harmadik zsinatot (236 évvel a Buddha halála után), a kommentárok viszont, például az *Aṭṭhasālinī*, a megkoronázást és a harmadik zsinatot ugyanarra az időpontra (218).

Fontos eltérést jelent a *Dīpavaṃsa*: „*parinibbute catumāse hessati paṭhamasaṅgaho, / tato paraṃ vassasate vassān aṭṭhārasāni ca / tatiyo saṃgaho hoti [...]*” (Oldenberg 1879: 15.; *Dīpavaṃsa* i 24–25).

Eszerint a *parinibbāna* után négy hónappal lesz az első zsinat, aztán a harmadik 118 év múlva. Ez az adat a 'rövid kronológiához' annyiban köthető, hogy ha Ásoka trónralépését és a harmadik zsinatot nem egyazon évre teszik, azaz 18 évet számolnak a kettő esemény közt, akkor az első zsinat és Ásoka közt tényleg 100 év adódik.

Oldenberg viszont úgy értelmezi, hogy a szövegből valahogy kimaradt a második zsinat említése, és a 118 év a második zsinat és a harmadik közti időszakra vonatkozik, ami megfelel a 'hosszú kronológiának' azzal a kitételrel, hogy Ásoka trónralépésének és a harmadik zsinatnak ugyanabban az évben kellett lennie, épp ahogy a kommentárhagyomány tudja (ebből következőleg 100 évnek kellett eltelnie az első két zsinat közt.) A *Samantapāsādikā* szerint így is van, a második zsinat után 118 évvel lép trónra Ásoka, és ekkor történik a botrány is a közösségben:

*evam imaṃ dutiyasaṃgītiṃ saṃgāyitvā te therā / uppajjissati nu kho anāgate pi sāsanaṃ evarūpaṃ abbudaṃ / ti olokayamānā idaṃ addasaṃsu: ito vassasatassa upari / aṭṭhārasame vasse Pāṭaliputte Dhammāsoko nāma rājā / uppajjitvā sakala-Jambudīpe rajjaṃ kāressatīti. [...] te Brahmaloakaṃ gantvā Tissaṃ mahābrahmānaṃ etad avocuṃ: ito vassasatassa upari aṭṭhārasame vasse sāsane mahantaṃ abbudaṃ uppajjissati (Samantapāsādikā 35–36.).*

Azaz úgy tűnik, a *Dīpavaṃsa* adata nem bizonyítja, hogy a ceyloni hagyomány is ismerte a 'rövid kronológiát' (Coulson 1991: 57) – már ha elfogadjuk Oldenberg rekonstrukcióját (t.i. hogy a második zsinat említése kimaradt).

<sup>42</sup> A ceyloni buddhista időszámítás és a nyugati időszámítás közötti 60 évnyi eltérésre először Turnour (1837: 48–50) hívta fel a figyelmet, tulajdonképpen ő alapozta meg a 'korrigált hosszú kronológiát'.

<sup>43</sup> 218+268=486. A *theravāda* buddhista irányzatok (Ceylon, Burma, Thaiföld) tradicionálisan a korrigálatlan kronológiával számolnak, a nyugati tudományosság a 19. századtól a korrigált hosszú kronológia alapján.

<sup>44</sup> Előfordul 116, 160 év is.

tudományágot bevonó tudományos vita eredményeképp<sup>45</sup> mára az a konszenzus alakult ki, hogy a Buddha valamikor i. e. 400 körül halt meg.

A *Vinaya* szerint az első zsinat a Buddha halála után nem sokkal történt. Az esemény központi problémája az volt, hogy noha a Buddha felhatalmazta a közösséget, hogy a kisebb szabályokat eltörölhessék, megváltoztathassák, de nem tisztázta, mely szabályokról van szó. A szerzetesek Ānandát hibáztatták, hogy nem kérdezett erre rá a mestertől. Ezért végül Kassapa javaslatát fogadták el, miszerint minden szabályt meg kell tartani. A második zsinat, (a *parinibbāna* után 100 évvel) szintén az apróbb szabályok körül forgott. A már említett tíz vitatott pont a szerzetesi élet szigorúságának enyhítésének igényét mutatja. A kiindulási probléma viszont az, hogy a *vajjī* törzsbéli szerzetesek pénzt követelnek a hívektől. Az idősebb szerzetest (*Yasa*), aki ezt kifogásolja, kitagadják. Ő viszont távolabbi közösségeket keres fel, támogatókat gyűjt, végül összehívják a *saṅghát* Vesālīban, ahol 700 szerzetes jelenlétében elvetik a tíz szabálmódosítást a *pāṭimokkha* szabályaira hivatkozván. A zsinatra vonatkozó, más forrásokból származó adatok az időpontra, helyszínre, létszámra, eseményekre vonatkozólag eltérnek, de belső ellentmondások is vannak bőven. A szereplők közül például néhányan személyesen ismerik a Buddhát. A tíz pont nyelvileg is problémás, úgy tűnik, a szereplők sem értik, mert magyarázni kell nekik a jelentésüket. A tíz vitatott kérdésre a már meglévőnek tekintett *Vinaya* szabályok alapján lehetett volna válaszolni. A második zsinatot szokás a *saṅgha* szakadása kezdetének tekinteni. A *Mahāsāṅghika Vinaya* ugyanis a tíz szabályból kilencről hallgat, az arany és ezüst elfogadását viszont csak a kolduló szerzetesek esetén tiltja, a *saṅgha* számára nem.<sup>46</sup>

A két zsinatot általában a nem-kanonizált szövegek említik, vagy, mint a páli hagyomány esetén láttuk, kiegészítő, csatolt szöveggént helyezik el (lásd 37. lbj.). Láthatólag a zsinatokkal azért foglalkoznak, mert ezzel a szövegek hitelességét szeretnék alátámasztani, de nem annak a közös *Dhammának* és *Vinayának* a hitelességét, amelyeket a két zsinat során elrecitáltak, hanem a saját szövegüket: épp ezzel kívánják magukat más iskoláktól megkülönböztetni. Ezért térnek el jelentősen a *theravādinok*, *sarvāstivādinok* és a többi iskola adatai a zsinatokra vonatkozóan. Az is megfigyelhető e szövegek alapján, hogy a zsinatok lényegében a *Vinayával* kapcsolatos kérdésekkel foglalkoznak, a *Dhammával* jóval kevesebbet, ami megint csak arra utal, hogy a zsinatok hagyományát – a *Vinayával* összekapcsolva – kreatívan használták az egyes iskolák a maguk identitásának megalapozására. A *Mahāvamsa* a második zsinattal kapcsolatban a *Dhamma* összeállításáról beszél, amit úgy tűnik, újrendeztek, de részletek nincsenek:

<sup>45</sup> Bechert, Heinz 1991,1992,1997. *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des Historischen Buddha*, Part I, II, III. Symposien Zur Buddhismus Forschung IV. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

<sup>46</sup> Lamotte: 1985: 132.



„Ők mind, Vālukārāmában, Kālāsoka védelme alatt, Revata thēra vezetésével elvégezték a Dhamma összegyűjtését. Fogván a Dhammát, amivel korábban már ugyanígy tettek és amit utána elrecitáltak, befejezték, mindezt nyolc hónap alatt.”<sup>47</sup> (*Mahāvamsa* iv 63–64.)

A *Mahāvamsa* már gondosan összerendezi a *parinibbāna* és a harmadik zsinat közti időszak eseményeit, fejezetekbe rendezve meséli el az első két zsinat történetét, majd külön fejezetben tárgyalja az egymást követő *Vinaya* mestereket,<sup>48</sup> *Asoka* történetét és a harmadik zsinatot *Pāṭaliputrā*ban. Az ez után következő páli krónikák ezt a dramaturgiát követik. A *Mahāvamsa*nál valamivel korábbi *Dīpavamsa*ban még nincs meg teljesen ez a rendezettség. Fontos, hogy a korai zsinatokra vonatkozó források közül néhány nem tud a második zsinatról, például az *Asokāvadāna* egyik recenziója sem említi (sem a szanszkrit, sem a kínai).<sup>49</sup>

Az első két zsinattal kapcsolatos bizonytalanságok ellenére sem szokásos megkérdőjelezni történeti hitelességüket. A harmadik zsinat, illetve *Asoka* császár szerepe a buddhizmus történetében mindenképpen kulcsfontosságúnak számít.<sup>50</sup> *Candragupta* (ur. i. e. 321–298) unokája, *Asoka* (ur. i. e. 272–236) miután véres küzdelemben győzelmet aratott Kalinga felett,<sup>51</sup> pacifikálta uralkodását, birodalomszerte vésett ediktumok és oszlopfeliratok formájában propagálta a *Dhammát*, helytartói belföldön és követői külföldön is a toleranciát és a megértést hirdették és képviselték. Viszont *Asoka dhammáját* nem szabad összetéveszteni a Buddha *dhammájával*. Az előbbi ugyanis egyfajta természetes erkölcsösséget propagál, amely sok tekintetben azonos a világi buddhistáktól elvárt morállal. A buddhista hagyomány szerint, illetve a sziklafeliratok tanúsága szerint is *Asoka* megtért buddhistává (*upāsaka*),<sup>52</sup> ami lehetett volna annak a megbánásnak a közvetlen következménye, amit a szörnyű kegyetlenkedései miatt érezhetett, viszont a hagyomány szerint egy szerzetessel<sup>53</sup> való találkozása vezetett a megtéréséhez. *Asoka* és a buddhista *saṅgha* történetében rengeteg a mesés elem, de még több az időnként propagandisztikusnak tűnő politikai jelenség. Mindazonáltal tény, hogy *Asoka* a *saṅgha*

<sup>47</sup> *Te sabbe vālukārāme, kālāsokena rakkhitā; / Revatattherapāmokkhā, akarum dhammasaṅgahaṃ. / Pubbe kataṃ tathā eva, dhammaṃ pacchā ca bhāsitaṃ; / Ādāya nīṭhapesuṃ taṃ, etaṃ māsehi atṭhahi.*

<sup>48</sup> Szám szerint hatot: *Upāli* (sz. 44 évvel a *parinibbāna* előtt), *Dāsaka* (sz. 4 évvel a *parinibbāna* után), *Soṇaka* (sz. 45 évvel a *parinibbāna* után), *Siggava* (sz. 82 évvel a *parinibbāna* után), *Moggaliputtatissa* (sz. 164 évvel a *parinibbāna* után), *Mahinda* (sz. 204 évvel a *parinibbāna* után).

<sup>49</sup> Lamotte 1958: 140.

<sup>50</sup> A buddhista hagyomány és az irodalmi források nem kapcsolják össze *Candraguptát* vagy *Bindusārát* a buddhizmussal, kifejezetten a Maurya *Asoka* az, akire hatottak buddhista ideák, és fordítva, aki hatott a buddhizmusra (Guruge 1994: 43).

<sup>51</sup> i. e. 262–261. Kalinga nagyjából a mai Orisszá tartomány Indiában.

<sup>52</sup> A kisebb szikla-ediktumokon (MRE I.) több példányban fennmaradt szövegben önmagát világi hívőnek (*upāsaka*) mondja. A feliratok időbeli sorrendjén alapulva Jayawickrama (1994: 94–95) úgy gondolja, hogy *Asoka* mint *upāsaka* legalább egy éven át szövegeket tanulmányozott, feltehetően a *saṅgha* egyik tekintélyes tanítójánál (a páli források szerint ez maga *Moggaliputta*), és ez inspirálta őt a *Dhamma* terjesztésére, ezután készítette a feliratokat, amelyek a buddhista *dharmából* extrahált általános erkölcsiséget propagálták. A feliratokon nincsenek a világi törvénykezésre vonatkozó tételek, minden megfogalmazott morális intelem levezethető a buddhista *dharmából*, ellentmondás nélkül.

<sup>53</sup> Egy hét éves *sāmaṇeráról* (szerzetesnövendékről) van szó *Nigrodháról*, aki *Bimbisāra* unokája. (*Mahāvamsa* 75. skk.). A feliratok nem említik őt (sem más tekintélyes szerzetest, pl. *Moggaliputtát*).

bőkezű támogatója volt, sztúpákat emeltetett, kolostorokat alapított, maga is elzarándokolt a Buddha szülőhelyére és megvilágosodásának helyszínére (3. ábra). Uralkodása alatt a *saṅgha* érdekeit és a birodalom érdekeit igen sikeresen egyeztetette össze – ahová a *dhamma* nevében követeket küldött, hogy a birodalom békéjét és stabilitását biztosítsa, oda azután buddhista szerzetesek mentek, akik misszionárusként magukkal vitték és terjesztették a buddhai *Dhammát* és *Vinayát*. Északon az ezidőtájt megerősödő, görög befolyás alatt lévő Baktria és a környezető területek váltak a missziók fontos célpontjává vált, délen Ceylon szigete: mindkét területnek kiemelkedő jelentősége lett a buddhizmus terjedésében és fejlődésében, észak a *mahāyāna* iskolák kialakulásának kiindulópontja lett, Ceylon pedig az orthodox *theravāda* irányzat központjává vált.

## Aśoka és a harmadik zsinat

Az, hogy *Aśoka* tevékenységéről főleg a buddhista források tudósítanak, mindenképpen egyfajta egyoldalúságot és elfogultságot jelent. *Aśoka* ugyanis igyekezett a többi irányzatot is támogatni:<sup>54</sup> az *ājīvika*kat, *nigaṇṭhika*kat, *brāhmaṇa*kat (akik a támogatói versenyben később a legnagyobb ellenfelei lettek a buddhistáknak), noha tény, hogy a buddhistákban látta azt a lehetőséget, ami politikai céljainak elérését leginkább segítette (nem számítva azt a problémát, hogy ekkorra a *saṅgha* szakadása már javában zajlott, sőt a páli krónikák szerint a *mahāsāṅghika* kiválása épp ebben az időszakban történt meg). Az ediktumok közül csak néhánynak van kifejezetten buddhista tartalma.<sup>55</sup> A III. kis szikla-ediktumon szerepel annak a hét tanításnak (*dhammapaliyāyāni*<sup>56</sup>) az említése, amelyet *Aśoka* a szerzetesek és a világiak figyelmébe ajánl tanulmányozásra. Ezek megnevezése egyik esetben sem azonos egyetlen olyan szöveg megnevezésével sem, amelyet a páli kánonban ma ismerünk. Nem csak nyelvi különbségek vannak, hanem nem tudjuk, hogy az ediktumokon szereplő címek mögött mi rejtett. Persze mind a hét címhez találhatók hasonló tartalmú/című szövegek, szövegrészek a páli kánonban, a megelégedéssel is sokat foglalkoztak, több-kevesebb sikerrel.<sup>57</sup> Amennyit e hét szöveg tartalmi vonatkozásaiból le lehet szűrni, az azt mutatja, hogy a hét szöveg tudatos választás eredménye, és *Aśoka* politikai céljait szolgálja. A *Vinaya* magasztalása, az avatottak (*ariya*) genealógiája, az eljövendő veszélyek (kísértések), a hallgatók bölcses versei, a hallgatásról szóló tanítóbeszéd, *Uṇṇa* kérdései (feltehetőleg a szerzetesekre leselkedő veszélyekről), *Rāhulā*nak szóló intelem

<sup>54</sup> VI. oszlopfelirat: „Az összes szektát változatosan tisztetem. De fő célomnak a különböző vallási közösségekhez tartozó emberekkel való személyes találkozást tekintem. Ezt a *dharmáról* szóló feliratot felkenésem után 26 évvel írtam.” (Wojtilla 2012: 85)

<sup>55</sup> Guruge (1994: 45) hét feliratot idéz, ebből három (*Sārnāth*, *Sāñchī*, *Kauśāmbī*) a *saṅgha* egységét kívánja, és az eretnekek kizárását helyezi kilátásba.

<sup>56</sup> A *dhammapariyāya* a páli kánonban sem jelent `szöveget`, inkább a tan prezentációja, a tanítási módja, instrukció, azaz szóbeli szituációra utal, nem írásos forrásra.

<sup>57</sup> Rhys Davids, Mookerji, Barua, Oldenberg, stb.

a hamis beszédről – többségében egy olyan szerzetesi ideálról szólnak, amely szerint a rendes szerzetes elvonultságban él, hallgató, ellenáll a kísértéseknek, azaz nem csinál ribilliót – *saṅgha* egységességének megőrzésére buzdítanak.<sup>58</sup> Nincs szó az alapvető buddhista tanításokról, az avatottak négy igazságáról, megszabadulásról stb. Ezen adatok alapján nem lehet megmondani, hogy létezett-e, vagy hogy milyen formában, milyen terjedelemben létezett már abban az időben az a szöveganyag, amit ma a páli kánonból ismerünk. Az azonban megállapítható, hogy léteztek szövegek, amelyek ismertek voltak, megnevezésük és beazonosíthatóságuk volt.<sup>59</sup> Viszont a krónikáknak az a szemléletmódja, hogy a szövegeket a saját idejükben ismert formában és néven említik jóval korábbiak bemutatott eseményekre vonatkozóan, mindenképpen anakronizmusnak tűnik.

Az *Ásókával* kapcsolatos adataink legfontosabb forrásai a szikla- és oszlopfeliratai, a *theravāda* források (*Mahāvamsa*, *Dīpavamsa*, *Samantapāsādikā*<sup>60</sup>), valamint az *Ásokāvadāna* (a *Divyāvadāna* része; kínai fordítása is van).<sup>61</sup> E források azonban több fontos esemény tekintetében nem egyeznek. A *theravāda* források nem tudnak a Kalinga háborúról, így a véres kegyetlenkedések miatti bűnbánatról sem, viszont erről az ediktumok<sup>62</sup> egyértelműen tudósítanak.<sup>63</sup> De az északi (*mahāyāna*) hagyomány (*Ásokāvadāna*) sem ismeri ezt a történetet, noha a feliratot elvileg ismerhették volna (XIII. szikla-ediktum). Másfelől a Pāṭaliputrában (Ásokāramában, Moggalliputta Tissa alatt) tartott harmadik zsinatról és a szerzetesek Śrī Laṅkāra<sup>64</sup> küldéséről nem tudósítanak sem az ediktumok, sem a *mahāyāna* tradíció. A harmadik zsinatról csak a páli krónikák tudósítanak, ezért ez helyi tradíciónak tekinthető, a szanszkrit, tibeti, kínai források adatai pedig zavarosak.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Lamotte 1958: 234–236.

<sup>59</sup> Wynne 2004: 119.

<sup>60</sup> Buddhaghosa *Vinaya*-kommentárja (i. sz. 4–5. sz.).

<sup>61</sup> Basham 1980: 55.

<sup>62</sup> XIII. szikla-ediktum. (Wojtilla 2012: 86.)

<sup>63</sup> A problémának több aspektusa is van, például hogy Kalinga területén található feliratok nem említik a háborút. Guruge (1994: 56) felveti azt az extrém lehetőséget, hogy az egész háború csak kitaláció, amiről értelemszerűen nem készítenek feljegyzést ott, ahol nem történt meg. Kevésbé merész értelmezése a bűnbánatnak az, hogy Ásoka már a háború előtt is a *dhamma* elkötelezettje volt, de a háborút valamilyen muszáj volt megvívnia, aminek történetesen nem volt haszna és értelme, ezért felhagyott a katona hódítással (*digvijaya*), helyette a *dhammával* való hódítást választotta, ami egyaránt jót hoz a hódítónak és a hódítottaknak is. (Guruge 1994: 56, 80).

<sup>64</sup> A XIII. szikla-ediktum említi *Tāmrapaṇṇit* mint ahová eljutottak a követek; ez valószínűleg Śrī Laṅkā (*cola-pāṇḍyāḥ yāvat tāmrapaṇṇīyān*; Sircar 1942: 39).

<sup>65</sup> Ásoka és Kālāsoka kapcsán Lamotte (1958: 95) feltételezi, hogy Kālāsoka esetleg a szingaléz krónikák találománya. Arról van szó, hogy egyes indiai források szerint, például az *Ásokāvadāna*-ban, a Buddha halála után 100 évvel Vaiśālīban tartott zsinat Ásoka alatt zajlott. E források nem tudnak a harmadik, Pāṭaliputrában tartott zsinatról – amely a szingaléz krónikák szerint Ásoka alatt történt a *parinibbāna* után 236 évvel. Kālāsokát ('Fekete Ásoka') a ceyloni krónikások találták ki, hogy összeegyeztessék a két hagyományt, azaz gyártottak egy másik Ásokát.

A *Samantapāsādikā*<sup>66</sup>szövege szerint e zsinat előzményében is eretnekekről<sup>67</sup> van szó, akik sajátosan értelmezik a *Dhammát* és a *Vinayát*. Olyanokról is van említés, akik nem nyernek felvételt a rendbe, de beöltöznek. Moggaliputta Tissa látván, hogy el fog mérgesedni a helyzet, a vezetést átadja Mahindának és elvonulásba megy. A helyzet tényleg elmérgesedik, a szerzetesek áldozati rítusokba fognak, a Napot imádják, asztrológiával foglalkoznak. Ásoka minisztere próbál rendet rakni, lefejezi a szerzeteseket, ami a királyt meglehetősen rosszul érinti. De sikerül visszahívnia Moggaliputtát, aki visszatérően hét napon át tanítja a királyt. A hetedik napon a király az eretnek szerzetesek csoportjait egy elkerített helyen egyenként kikérdezi, hogy szerintük mi a Buddha tanítása, felismeri, hogy ezek eretnek tanítások, *majd a szerzetesi ruhájukat a világiak fehér ruhájára cserélteti* velük. Az így megtisztított közösség újra megtartja az *uposathát*. (A krónikák tömörebben írják le ezt az eseményt, a *Mahāvamsa*<sup>68</sup> szerint Ásoka felelősséget érez a *saṅgha* egysége iránt, *upāsakaként* kitanulja a *Dhammát*, a közösség időlegesen ráruházza a száműzés jogát, megtisztítja a közösséget az eretnekektől. Ezután a *saṅgha* megtartja a zsinatot immár egységben, majd Ásoka elindítja a követeket szerte a birodalomba.) Az eretnekektől való megtisztítás történetének több közös pontja is van Ásoka skizma-ediktumával:

Nem egy dolog szolgál arra, hogy egyenetlenséget hozzon s közösségben. A szerzetesek és szerzetesnők közösségét egyesítették, és ennek a közösségnek addig kell fennállnia, amíg fiaink és dédunokáink, és a Hold meg a Nap (léteznek). Bárki, aki szakadást idézne elő a közösségben, (legyen az) szerzetes vagy szerzetesnő, *fehér ruhába kell öltöztetni*, és olyan helyre kell vinni, ahol nem laknak szerzetesek és szerzetesnők. Mert az az én kívánságom, hogy a közösség egységes maradjon. Ezt tudatni kell a szerzetesek közösségével, és a szerzetesnők közösségével. Így szól a az istenek kedveltje: nektek meg kell őriznetek ennek a dokumentumnak egy példányát, és el kell azt helyeznetek a gyülekezőcsarnokban, és egy példányt kell adnotok a világi híveknek.<sup>69</sup>

Az ediktum valószínűleg a zsinat után készült, és elsődleges célja az lehetett, hogy biztosítsa a *saṅgha* egységét, ami a buddhizmus gyors terjedését látva sikeresnek tűnik. Az, hogy a két forrás ennyire illeszkedik, erős érv amellett, hogy a leírt eseményeknek, így a harmadik zsinatnak is, van valami történeti hitelességük. A *Mahāvamsa* szerint Ásokát Nigrodha (a fiatal növendék) a

<sup>66</sup> Jayawickrama 1962: 47. skk.

<sup>67</sup> Buddhaghosa a *'tiṭṭhiya'* szót használja, a kánonban az *'aññatiṭṭhiya'* máshitűeket jelöl (nem buddhistákat). *Tepi kho tiṭṭhiyā bhikkhusaṅghena dhammena vinayena satthusāsanena niggayhamānāpi dhammavinayānulomāya paṭipattiyā asaṅṭhahantā anekarūpaṃ sāsanassa abbudañca malañca kaṇṭakañca samuṭṭhāpesuṃ. Keci aggim paricaranti, keci pañcātapena tāpenti, keci ādiccam anuparivattanti, keci 'dhammañca vinayañca vohhindissāmā'ti paggaṇhiṃsu. Tadā bhikkhusaṅgho na tehi saddhim uposathaṃ vā pavāraṇaṃ vā akāsi.*

<sup>68</sup> *Mahāvamsa* v 228–274.

<sup>69</sup> Wojtilla 2012: 84.

*Dhammáról*, oltalmakról (*saraṇa*) és erényekről (*sīla*) tanította,<sup>70</sup> utána az uralkodót Moggaliputta Tissa tájékoztatta, hogy 84 fejezete<sup>71</sup> van a *Dhammának*. Amikor Ásoka kikérdezi az eretnekeket, azok az örökkévalóság nézeteiről<sup>72</sup> beszélnek. (A helyes nézeteket vallókat a szöveg *vibhajjavādinna*<sup>73</sup> nevezi.) Magáról a harmadik zsinatról pusztán hét vers szól (*Mahāvamsa* v 275–281).<sup>74</sup> ezer, a három *piṭakában* jártas (*tepiṭaka*) szerzetes összegyűjtötte az igaz *Dhammát*, majd elrecitálták ('összeénekeltek'), Tissa pedig elmondta a *Kathāvatthupakaraṇā*t megcáfolva mások doktrínáit – kilenc hónap alatt zajlott le a *Dhamma* elrecitálása (a zsinat) Ásokārāmában, Ásoka védelme alatt. A folytatásban (*Mahāvamsa* xii) Moggaliputta Tissa egy-egy *therát* küld kilenc határos területre, Śrī Laṅkāra Mahinda vezetésével ötöt. A missziók során mindegyik *thera* egy bizonyos *Dhammát* tanít, amelyeket a szöveg meg is nevez.<sup>75</sup> Ezen szövegcímek alapján a szövegeket nem lehet mindig megfeleltetni a jelenleg ismert kánon egyes szövegeivel.

## A saṅgha szakadása

A *saṅgha* szakadása után létrejövő iskolák minden bizonnyal rendelkeztek olyan (*Vinaya* és *Dhamma*) szövegekkel, amelyek valamilyen közös forrásra kell, hogy visszamenjenek, noha az iskolák, ahogyan az orthodox *theravāda* is, természetesen hoztak létre saját szövegeket is. Emiatt jó volna tudni, mikor is történt a *saṅgha* ketté vagy több irányzattá válása, már ha egyáltalán beszélhetünk valaha egységes *saṅgháról*. A valóságban az ilyen változások nyilván hosszabb időt vesznek igénybe, területileg is elkülönülten zajlanak, a források azonban természetük szerint igyekeznek ezeket a folyamatokat konkrét eseményekhez kötni, és nyilván lehetnek is olyan események, amelyek egy meglévő ellentétet felszínre hoznak és a különválással el is rendeznek. Sajnos a szöveges források eben a témában rendkívül ellentmondásosak. Eltérek az időpontok, ahogyan ezt a zsinatok esetén láttuk. Az egyes források más-más nevekhez és kiváltó okokhoz kötik az eseményeket. A *Mahāsāṅghika* iskola szerint már a Buddha halála után két hónappal, a *Tipiṭaka* összeállítása közben létrejött az elkülönülés Mahākāśyapa és egy bizonyos Bāṣpa

<sup>70</sup> *Saḥatthā tappito rañṇā, dhammaṃ desiya bhūpatim; / Saraṇesu ca sīlesu, ṭhapesi samahājanam* (*Mahāvamsa* v 72)

<sup>71</sup> Ezt 84000-nek értelmezik, mert ennyi várost lát el az uralkodó nagyobb összeggel, hogy építsenek vihárákat.

*Sutvāna caturāsīti, dhammakkhandaṃ'ti so'bravi; / Pūjemi te'haṃ paccekaṃ, vihárenā'ti bhūpati.* (*Mahāvamsa* v 80)

<sup>72</sup> *sassatādikam diṭṭhim* (*Mahāvamsa* v 269). Ilyen nézeteket tárgyal az *Aggivaṇṇa-sutta* (MN 72). A *Samantapāsādikā* ezen a ponton több nézetet sorol fel, a lista a *Brahmajāla-sutta* (DN 1) tartalmát idézi.

<sup>73</sup> Anakronizmusnak tűnik az elnevezés, a *vibhajjavādinok* a *sarvāstivādinokkal* szembenálló iskolák egyike.

<sup>74</sup> Az ezer szerzetes egyben a hat *abhiññāval* (csodás képesség) is rendelkezett, valamint jártas volt az érvelésben (*paṭisambhida*). A *Kathāvatthupakaraṇa* a kánon *Abhidhamma* kosarában *Kathāvatthu* néven található, 23 fejezetből áll, kérdés-felelet formájában tárgyal doktrinális kérdéseket. Jelenlegi formájában biztosan nem létezhetett a harmadik zsinat idején (Cousins 1991: 34.)

<sup>75</sup> *Āsivisūpamā; Devadūta; Anamatagga; Aggikkhandopamā; Mahā-Nāradakassapa-jātaka; Kālakārāma; Dhammacakkappavattana; Brahmajāla. Śrī Laṅkā* több szöveg is előkerül: *Cūḷahatthipadūpamā, Samacitta-sutta, Petavatthu, Vimānavatthu, Sacca-samyutta.*

követői között,<sup>76</sup> de a teljes elválás csak 116 évvel ezután, Ásoka alatt történt meg. A *Dīpavaṃsa* szerint<sup>77</sup> 100 évvel a *parinibbāna* után robbant ki a vita a már említett tíz meglehetősen lényegtelen kérdésről, aminek következtében a *saṅghāt* elhagyó szerzetesek tartanak egy másik, nagy zsinatot (*mahāsaṃgīti*) amelyen e *mahāsāṅghikák* bizonyos szövegeket elutasítanak, másokat megváltoztatnak: de a két esemény (a tíz szabály és a kiválás) egymásból következése meglehetősen valószínűtlen. A *Mahāvamsa* szerint a Kassapától és más nagy *theráktól* származó igaz Dhamma a *theravāda*, amely 100 éven át változatlan maradt, és csak ekkor jöttek létre másik iskolák. E másféle tanítómestereket követő megtévedt szerzetesek, tízezen, a második zsinat során legyőzettek, és létrehozzák a nagy zsinatot (*mahāsaṃgīti*), ők lesznek a *mahāsāṅghikák*.<sup>78</sup> A szöveg azzal folytatódik, hogy felsorolja a két tradícióból keletkezett iskolákat, a *theravādából* tizenkettőt, a *mahāsāṅghikából* hatot: a Buddha halála után 200 évvel összesen tizenhét elkülönült iskola volt.<sup>79</sup>

A rövid kronológiához tartozó szövegek esetén eltérő számokat látunk a szakadásra: a *parinibbāna* után 100,<sup>80</sup> 116, 137, 160 évvel és általában Ásoka uralkodásához köthetően.<sup>81</sup> Ezekben a szakadás oka az *arhatok* státuszát vizsgáló öt tétel. A 14. századi páli krónika, a *Nikāyasaṃgraha*<sup>82</sup> valamiképp egyesíti a két tradíciót azzal, hogy a szakadás a *parinibbāna* után 236 évvel történt Pāṭaliputrán Ásoka és Moggaliputta Tissa alatt, a kivetett eretnekek (*tīrthika*) a *mahāsāṅghikákhoz* csatlakoznak, majd 255-re végül összesen hatféle iskola létezik.

Mivel a Buddha nem jelölt ki maga után utódot, hanem azt mondta, hogy a *Dhamma* lesz a mesterük, a szerzetesek kénytelenek voltak megpróbálni megállapodásra jutni a tanításokban és a rendi szabályokban. A tanításokat memorizációra szakosodott szerzetesek (*bhāṇaka*) őrizték, a rendi szabályok megtartására közösségi alkalmak (*uposatha*) szolgáltak. A fennmaradt források tanúskodnak arról, hogy a szerzetesek egy része ragaszkodott a maguk által ismert tanításokhoz, illetve elvetett bizonyos szabályokat, így szembekerültek a rendszer tekintélyes képviselőivel és irányítóival, az *arhatokkal*. Talán ennek következménye volt, hogy a közösség egy nagy része és a világiak egyre inkább elzárva érezték magukat a buddhista javaktól (a megszabadulás lehetősége), ami végül kiválásukhoz vezetett. A lappangó feszültségek napvilágra kerülésének

<sup>76</sup> Paramārtha (500–569), idézi Lamotte (1958: 138).

<sup>77</sup> *Dīpavaṃsa* 5.57. (*Tena kho pana samayena vassasatamhi parinibbute bhagavati vesālikā vajjiputtakā vesāliyaṃ dasavathūni dīpentī*).

<sup>78</sup> *Yā mahākassapādīhi, mahātherehi ādito; / Katā saddhamma saṃgīti, theriyā 'ti pavuccati.*

*Eko 'va theravādo so, ādivassasate ahu; / Aññācariyavādātu, tato orama ajāyisum.*

*Tehi saṃgītikārehi, therehi dutiyehi te; / Niggahitā pāpabhikkhū, sabbe dasasahassakā.*

*Akaṃsā 'cariyavādaṃ te, mahāsaṃgītināmakā; (Mahāvamsa v 1–4.)*

<sup>79</sup> *Theravādena saha te, honti dvādasi 'mepi ca; / Pubbe vuttachavādā ca, iti aṭṭhārasā khilā.*

*Sattarasāpi dutiye, jātā vasassate iti; / Aññācariyavādā tu, tato oramajāyisum. (Mahāvamsa v 11–12.)*

<sup>80</sup> A *sarvāstivādin Vasumitra* (i. e. 2. sz.) neve alatt futó, kínai (i. sz. 662) és tibeti fordításokban fennmaradt *Samayabhedoparacanacakra* kronológiája szerint.

<sup>81</sup> Lamotte 1958: 287–289.

<sup>82</sup> A szöveg általam elérhetetlen. Javabahu, Devaraksita (ed.) 1908. *Nikayasangraha*. (trans. C. M. Fernando – Wickremesinghe, Z.) Colombo: Government Printer.



bizonyítéka az öt tézis, amely kétségbe vonja az *arhatok* tekintélyét (az *arhatok* is tévedhetnek, nekik is lehet éjszakai magömlésük, lehet bennük is tudatlanság, kétség).<sup>83</sup> A feszültségek súlyosságát jól jellemzi az, hogy a ceyloni tradíció szerint a történetbe végül bevonódott a legnagyobb világi tekintély, Ásoka a királyi tekintélyét bevetve megpróbált egységes *saṅghát* létrehozni, erőszakkal el is érte, hogy a *saṅghát* elhagyják az eretnekek. Mindezek fényében azonban a szakítással kapcsolatos konkrét események történeti hitelessége megkérdőjelezhető, legalábbis az ellentmondásos adatok alapján nem lehet megmondani, hogy a *saṅgha* szétválása<sup>84</sup> mikor történt meg – vagy egyáltalán lehetséges-e úgy tekinteni, hogy egy valamilyen értelemben egységes *saṅgha* vált szét egy adott történelmi pillanatban. A források mindenesetre egy irányba mutatnak, azt jelzik, hogy a szétválás Ásoka előtt már folyamatban volt, Ásoka alatt viszont újabb, végleges szétváláshoz vezető fordulatot vett.

## A kánon írásbafoglalása

A *theravāda* kánon történetének egyik legfontosabb eseménye az volt, amikor írásba foglalták a szövegeket. A ceyloni krónikák részletesen tudósítanak az egymást követő uralkodókról, a kérdéses időszakot 'a tíz király' időszakaként említik. Ebből öt uralkodó szingaléz uralkodói családból származott, négy tamil származású trónbitorló volt. A kánon szempontjából érdekes időszak Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (i. e. 29–17) nevéhez kötődik, az ő uralkodását szakították meg 14 évre a tamilok (i. e. 47–32). Trónralépése után rövidesen elindult a tamil támadás, a királynak menekülni kellett Anurādhapurából, a családját is elhagyni kényszerült, akik fogságba is estek. Vaṭṭagāmaṇi egy világi buddhista házában húzta meg magát. Ezután következett a négy tamil trónbitorló korszaka. Kommentárok szerint (a krónikák erről nem szólnak) ebben az időszakban nagy éhínség köszöntött be, a *Mahāvihāra* kolostor elnéptelenedett, a szerzetesek többsége Indiába menekült, és már csak hatvan szerzetes tengődött a szigeten. Az éhínség után az elmenekült szerzetesek visszatértek, és összehasonlították az emlékezetükben őrzött *Tepiṭakát*, amit hangról-hangra egyezőnek találtak.<sup>85</sup>

A *Mahāvāṃsa* és a *Dīpavaṃsa*<sup>86</sup> egyformán (és sajnálatosan rendkívül tömören) tudósít arról, hogy a szövegeket végül írásban rögzítették. Ezen esemény datálása vitatott, e krónikák

<sup>83</sup> Az öt pontot részletesen tárgyalja az *Abhidharma-piṭakában* szereplő *Kathāvatthu*, amelyet a hagyomány Moggaliputtatissának tulajdonít. Cousins (1991) kimutatja az öt tézis szektáriánus eredetét.

<sup>84</sup> A szétválás többféle szinten valósult meg: doktrínálisan (a különféle '*vādák*'), tanítói leszármazási vonalon (*ācariyakula*), testvérközösségekként (*nikāya*) (Cousins 1991: 1).

<sup>85</sup> *Therānaṃ āgamanappavattiṃ sutvā imasmiṃ dīpe ohīnā saṭṭhi bhikkhū ‘‘there passissāmā’’ti gantvā therehi saddhiṃ tepiṭakaṃ sodhentā ekakkharampi ekabyañjanampi asamentaṃ nāma na passiṃsu.* (*Āṅuttaranikāya*, *Ekakanipāta-aṭṭhakathā*: i 92) „A thérák jövetelének hírért hallván a szigeten maradt hatvan szerzetes elhatározta, hogy megnézik a thérákat, odementek, majd együtt megvizsgálták a három kosarat (*tepiṭaka*), és nem találtak egy magánhangzót, egy mássalhangzót sem, ami ne egyezett volna.

<sup>86</sup> *Piṭakattaya-pāḷiṇca tassā aṭṭhakathāpi ca / Mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhu mahāmatī. Hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā / Ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ.* (*Mahāvāṃsa* xxxiii 103–105; *Dīpavaṃsa* xx 45–46)

szerint Vattaḡāmiṇī uralkodása alatt történt. Az írásbeli rögzítés legfőbb motivációja az lehetett, nehogy elvesszen az az anyag, amit a szerzetesek a memóriájukban hordoztak (a *bhāṇaka* hagyomány is valószínűleg meggyengült addigra).<sup>87</sup> Az is vitatott, hogy ez az írásba foglalás mennyi változtatással járt, mindenesetre ez a projekt végérvényesen megváltoztatta a buddhizmus történetét, megkönnyítette elterjedését (Bowden 2009: 148–149).

A ceyloni (13–14. századból származó) *Pūjāvaliya* és *Nikāyaśaṅgraha* című krónikák szerint az egymással vetélkedő két kolostor – a *Mahāvihāra* és az újonnan alapított *Abhayagiri* – között személyi ellentétek is feszültek, ezért e kolostoroktól távol, királyi és világi támogatás mellett 500 szerzetes pálmalevelekre írta a kánont, egyben az eseményt (a negyedik) zsinatnak is nevezik. Az esemény helyszíne Alu-vihāra (*Āloka-vihāra*), egy buddhista sziklatemplom és kolostor Śrī Laṅkā közepén. (Norman 1983: 11) A régebbi krónikák (*Dīpavaṃsa*, *Mahāvaṃsa*), noha nem említik ezt a helyet és a zsinatot, viszont mint láttuk, az írásba foglalást igen, ezért a tudományos vélekedés az, hogy a kánon írásbafoglalása valamikor az i. e. az első évszázad utolsó negyedében történt.

A krónikákban van arról adat, hogy időnként meg kellett tisztítani a szöveghagyományt. Vohārikatissa király miután elrendelte a *vesākha*-ünnepet, és öltözéket adatott a szerzeteseknek, az eretnekek doktrínáját leverte (*madditvā*), Kapila nevű minisztere révén a bűnösöket fogva tartotta (*pāpaniggahaṃ*), a tant felragyogtatta.<sup>88</sup> Hasonlóképp járt el Goṭṭābhaya király is: Az Abhayagiriben élő hatvan, eretnkséget valló szerzetest, a Buddha tanításának tuskéit, elfogatta, fogva tartotta, majd a túlsó partra száműzte őket.<sup>89</sup> Az adatok alapján elég világos, hogy amennyiben eretnek nézetről volt szó, akkor az azokat vallókat kellett száműzni. Az, hogy ezen esetekben, illetve az írásba rögzítés idején könyvek égetéséről is szó lehet (Bowden 2000: 143), nem valószínű, noha a burmai hagyomány valóban tud ilyesmiről (lásd alább).

---

„A három *piṭaka*-szöveget és a kommentárjait bölcs szerzetesek szóbeli úton hozták ide régen. A lények fogvatkozását látván, akkor a szerzetesek összegyűltek, és hogy a *Dhamma* hosszú ideig létezen, könyvekbe írták le.”

<sup>87</sup> A krónikákban és kommentárokból többször előfordul, hogy bizonyos eseményeket jóslatként mutatnak be. De a korai anyagban is előfordul ilyen, a legismertebb a *Dhamma* fennmaradásáról szóló jóslat, miszerint a női szerzetesség nélkül ezer évig állna fenn, azzal csak ötszáz évig fog fennállni: *Yato ca kho, ānanda, mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, na dāni, ānanda, brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ bhavissati. Pañceva dāni, ānanda, vassasatāni saddhammo ṭhassati.* (*Vinaya* ii 256).

Gombrich (1998: 152.) megjegyzi, hogy a ceyloni időszámítás szerint ez az 500 év nagyjából akkor ér véget, amikor a szövegek írásbafoglalását teszik a krónikák.

<sup>88</sup> *Vetullavādaṃ madditvā, kāretvā pāpaniggahaṃ; Kapilena amaccena, sāsaṇaṃ jotayīca so.* (*Mahāvaṃsa* xxxvi 41). Az eretnek tanítás a páli *vetulla*, talán a szanszkrit *vaipulya* megfelelője, 'terjengősség', hagyományosan *mahāyāna* eretnkséget értenek a *vetulla-vāda* alatt. A történet megvan a *Dīpavaṃsa*-ban is (xxii 43–45), a eretnek tanításokat itt *viṇaḍḍavādāna*-nak nevezi a szöveg, ami a vitatkozás egyik nem kívánatos módja, a csűrés-csavarás.

*Tassa rañño tu vijite dīpanṭi akappiyaṃ baḥuṃ / Viṇaḍḍavāde dīpetvā dūsesuṃ jinasāsaṇaṃ*  
*Disvāna rājā pāpabhikkhu dūsaṇaṃ jinasāsaṇaṃ / Kapilāmaccaṃ ādāya ākāsi pāpaniggahaṃ*  
*Viṇaḍḍavādaṃ madditvā jotaytvāna jinasāsaṇaṃ.* (*Dīpavaṃsa* xxii 41–42)

<sup>89</sup> *Vetullavādino bhikkhū, abhayagirinivāsino; / Gāhayitvāsattṭhimatte, jinasāsaṇakaṇṭake.*  
*Katvāna niggahaṃ tesāṃ, paratire khipāpayi; [...]* (*Mahāvaṃsa* xxxvi 111–112)



## A kommentátor-hagyomány

A kánon keletkezéstörténetében különösen fontos szerepe van a bráhmin Buddhaghosának (i. sz. 5. sz.). A vele kapcsolatos adatainknak forrásai: a *Visuddhimagga*, ami szinte semmiféle személyes adatot nem tartalmaz; a késői, legendás életrajz, a *Buddhaghosotpatti*, ami viszont igen kevéssé tűnik megbízhatónak, kommentárjai közül különösen a *Samantapāsādikā* fontos ebből a szempontból; végül a krónikák: a *Mahāvamsa*, a *Cūlavamsa*,<sup>90</sup> *Sāsanavamsa*. A *Cūlavamsa Ganthakāra-kācariya-pariccheda* című fejezete<sup>91</sup> ad egy felsorolást a Buddhaghosa által írt kommentárokról,<sup>92</sup> amelyek közül négy az első négy *nikāy*ához, öt a *Khuddaka-nikāya* öt könyvéhez, egy az *Abhidhamma-piṭaka* hét könyvéhez, egy a *Vinaya* öt könyvéhez és a *Pātimokkhā*hoz tartozik: összesen tizenhárom (a *Visuddhimaggā*val együtt). Ez meglehetősen sok, valószínűsíthető, hogy nem mindet ő írta, vagy nem egyedül írta ezeket (Ñānamoli Bhikkhu 1956: xxxv.) A *Samantapāsādikā* szerint szingaléz kommentárokat<sup>93</sup> Buddhmittától tanult, majd a *Mahāvihāra* kolostor déli részén egy gyakorlóház (*padhāna-ghara*) árnyékos teraszán egy év alatt készítette el a *Vinaya*-kommentárt (*Vinaya-vaṇṇanā*). A *nikāy*ákhoz írt kommentárok bevezetőjében nyelvi kérdéseket tisztáz: a kommentárt először ötszáz mester recitálta el (ez az első zsinatra utal), majd később újra elrecitálták (második zsinat). Aztán Mahinda Śrī Laṅkāra hozta, és a szigetlakók kedvéért szingalézre fordította: „Én aztán elvettem belőle a szingalézt és a szentiratoknak megfelelő, szép nyelvre ültettem át hibátlanul.”<sup>94</sup>

Bhikkhu Ñānamoli (1956: xxxvi.) megállapítja, hogy Buddhaghosa kommentárjai, és a *Visuddhimagga* nem tartalmaz olyan indiai (történeti) eseményeket, utalásokat, amelyek Aśoka ideje előttre vonatkoznának, illetve olyan datálható ceyloni eseményeket sem, amelyek i. sz. 2. század előttre vonatkoznának: úgy tűnik tehát, az a szöveganyag, ami rendelkezésére állt, amit kommentált és fordított, azt jóval korábban (Buddhaghosa előtt 2–3 évszázaddal) lezárták, ami feltehetően a kánon írásba foglalásának (i. e. 1. sz.) következménye volt. Ugyanígy e szövegek

<sup>90</sup> Az első felének szerzője a páli hagyomány szerint Dhammakitti (i. sz. 13. század).

<sup>91</sup> *Buddhaghosācariya-ganthadīpanā* fejezetben a listából kimarad a *Pātimokkha* kommentárja.

<sup>92</sup> *Aññataro ācariyo kurundi ganthassa aṭṭhakathaṃ akāsi, mahābuddhaghosā nāmacariyo visuddhimaggo dīghanikāyassa sumañgalavilāsani nāma aṭṭhakathā, majjhimanikāyassa papañcasūdanī nāma aṭṭhakathā, samyuttanikāyassa sārathappakāsini nāma aṭṭhakathā, aṅguttaranikāyassa manorathapūraṇī nāma aṭṭhakathā, pañcavinaya ganthānaṃ samantapāsādikā nāma aṭṭhakathā, sattannaṃ abhidhammaganthānaṃ paramatthakathā nāma aṭṭhakathā, pātimokkha saṃkhātāya mātikāya kaṅkhāvitarāṇīti visuddhi nāma aṭṭhakathā, dhammapadassa aṭṭhakathā, jātakassa aṭṭhakathā, khuddakapāṭhassa aṭṭhakathā, suttanipātassa aṭṭhakathā, apadānassa aṭṭhakathāti – ime terasa ganthe akāsi.*

A Buddhaghosának tulajdonított kommentárok listája más forrásokban (például a burmai hagyományban) ettől eltérő.

<sup>93</sup> Nevezetesen: *Mahāaṭṭhakathaṃ c'eva Mahāpaccariyam eva ca / Kurundiṃ cā 'ti tisso pi Sīhaḷaṭṭhakathā imā.*

<sup>94</sup> *Aṭṭhappakāsanattham, aṭṭhakathā ādito vasisatehi; / Pañcahi yā saṅgītā, anusaṅgītā ca pacchāpi. Sīhaḷadīpaṃ pana ābhatātha, vasiṇā mahāmahindena; / Thapitā sīhaḷabhāsāya, dīpavāsīnamatthāya. Apanetvāna tatoham, sīhaḷabhāsaṃ manoramam bhāsaṃ; / Tantiyāyānucchavikaṃ, āropento vigatadosam. (Dīghanikāya-aṭṭhakathā / Sumañgalavilāsani – Sīlakkhandhavaggaṭṭhakathā 1.1)*

hivatkozásai a kommentált művekre és a keresztreferenciák is hibátlanok, az egész anyag koherens, ami arra utal, hogy az elkészült szövegeket folyamatosan vagy végül egyeztetették, sőt az is elképzelhető, hogy ezt a szövegrendezést maga Buddhaghosa végezte el. Mindezekből viszont nem következik, hogy az általa kommentált szövegek a strukturális rendezést leszámítva (nyelvileg) változatlanul maradtak.

A *Mahāvamsa* (xxxvii 215. skk.) is számos eredet-tisztázó, de időnként legendás elemet tartalmaz vele kapcsolatban. Eszerint Buddhaghosa bráhminként<sup>95</sup> Indiában született, járatos volt a három Védában, tudásszomja miatt India-szerte vándorolt. Egyszer egy kolostorban Patañjali doktrínájával<sup>96</sup> foglalkozott, felfigyelt rá egy szerzetes (Revata), felkeltette érdeklődését a Buddha tana iránt. A bráhmin buddhistának tért, megtanulta a három *Piṭakát*. A nevét onnét kapta, hogy hangja (*ghosa*) olyan mélységes volt, mint a Buddháé. Revata később mutatott neki egy szentiratot (*pāḷi*), aminek csak Śrī Laṅkā volt kommentárja, Buddhaghosa ezért elment oda, megtanulta a szingaléz kommentárokat és a *theravādát*, de ez kevés volt neki, kérte az összes szöveget. A szerzetesek viszont próbaként előbb két verset adtak neki értelmezésre, ő pedig ennek kapcsán megírta a *Visuddhimaggát*, ezzel meggyőzte a szerzeteseket, akik odaadták neki a három *piṭakát* kommentárostul. Beköltözött a könyvtárba (*ganthakāre*),<sup>97</sup> lefordította az összes szingaléz kommentárt a gyökérnyelvükre (*mūlabhāsāya*), a magadhai dialektusra (*māgadhāya niruttīyā*). A *therák* ezt szentiratnak (*pāḷim viya*) fogadták el.

Buddhaghosa szerint Mahinda hozta a *kommentárokat* Ceylonba, amelyeket mindjárt le is fordított szingalézre. A kérdés, hogy mit kell értenünk az alatt a szöveg alatt, amit a 'kommentár' (*aṭṭhakathā*) jelent. A szöveg alapján úgy tűnik, mintha Buddhaghosa a Mahinda által hozott és szingalézra fordított verziót látta volna, és ezt fordította vissza 'māgadha' nyelvre. A 'māgadha' elnevezés arra utal, hogy a ceyloni hagyomány annak alapján, hogy a Buddha Magadhában élt, a szentiratok pedig a Buddha szavai (*Buddhavacana*), a szentiratok nyelvét 'magadhainak' tartja. A kánon szövegeit a *theravāda* hagyomány *pāḷī*nak nevezi, a kifejezés a nyelvre is ráragadt, viszont ez a nyelv biztosan nem azonos a Buddha feltételezett nyelvével, a *māgadhīva*: Ásoka Magadha területén fennmaradt felirataiból látható nyelvjárás jellegzetességei nem jellemzőek a pālira (noha vannak benne ún. 'māgadhizmusok'). A kánon páli nyelve ugyanis nem kelet-indiai, hanem középnyugat-indiai jellegzetességeket mutat – a krónikák szerint

<sup>95</sup> Bhikkhu Ñānamoli (2002: xl. sk.) szerint a kommentárok nem tartalmazzak tartalmi szempontból bráhmanikus hatást, noha a kommentált szövegekben természetesen vannak bráhmanikus elemek. Úgy tűnik, Buddhaghosa egy igen fegyelmezett fordító és szerkesztő volt, nem saját szája íze szerint interpretálta a szövegeket. (Ez alapján a disszeráció későbbi fejezetében bemutatott bráhmanikus hatás a kánonra nem tőlük származik, hanem a *mūla*-szöveg fenntartóitól.)

<sup>96</sup> „*Pāṭaṇjala*”. Érdekes adat a *Yogasūtra* erős buddhista párhuzamainak megértéséhez.

<sup>97</sup> *Saddhimaṭṭhakathāyā*’dā, *poṭṭhake piṭakattaye*; / *Ganthakāre vasanto so, vihāre durasankare*.

*Parivattesi sabbāpi, sṭhaṭṭhakathā tadā*; / *Sabbesaṃ mūlabhāsāya, māgadhāya niruttīyā*.

‘*Sattānaṃ sabbabhāsānaṃ, sā ahoṣi hitāvahā*; / *Theriyā cariyāsabbe, pāḷimviya tamaggaḥam*.

*Atha kattabbakicesu, gahetu pariniṭṭhitim*; / *Vanditum so mahābodhim, jambudīpamupāgami*. (*Mahāvamsa*, xxxvii 243–246.)

Mahinda a közép-indiai Avantiban született, és mielőtt Śrī Lankāra vitte a buddhizmust, Pāṭaliputrából Ujjayinībe ment, és ott tartózkodott egy ideig, ami megfelel a nyelvi adatoknak.

Azonban az kérdéses, mit jelent, hogy Mahinda a kánonnal egyszerre a kommentárokat is hozta.<sup>98</sup> A ma ismert kanonizált anyag önmagában is hatalmas, a kommentárokkal együtt a duplája, ezt Mahinda és a néhány fős kísérete nem hozhatta a memóriájában. Ezek az adatok ráadásul nem beszélnek magának a *mūla*-szövegnek a Ceylonba kerüléséről, annak terjedelméről, nyelvéről, azaz nem derül ki, hogy milyen (mekkora terjedelmű, milyen tartalmú) szövegeknek a kommentárjairól van szó. A *mūla*-szöveg nyelvére viszont van utalás: *‘māgadha’*. A hagyomány szerint Mahinda hozta a *mūla*-szöveget is Ceylonba, viszont arról nem beszél Buddhaghosa és a krónikák, hogy Mahinda azt is lefordította volna szingalézre. Ha komolyan vesszük, hogy Mahinda a kommentárokat fordította szingalézre, akkor azt gondolhatjuk, azért tette, mert a szingalézek nem igazán értették a *māgadha* nyelvet,<sup>99</sup> azaz a Mahinda által recitált tanításokat (tkp. a kánont). Amennyiben a gyökérszöveg nyelvileg rögzített volt, és ahhoz már nem lehetett hozzányúlni, kézenfekvő, hogy a szöveghez tartozó kommentárt kellett a helyi nyelven elmondani, vagy ha a kommentár szövege is rögzített volt már, akkor lefordítani. Láttuk korábban, hogy Ásoka követőit kísérő szerzetesek a különböző országokba csak egy-egy tanítással (szöveggel) mutatkoztak be,<sup>100</sup> ami plauzibilis, ugyanis nem gondolhatjuk, hogy egy néhány fős szerzetesi csapat egycsapásra teremtette meg az egész buddhista hagyományt az új területeken. Ha ugyanis uralkodói támogatást élvezett a buddhista tan, akkor a támogatás valamennyire folyamatos volt, így a szerzetesek (köztük a *bhāṇakák*) is fokozatosan érkezhettek, és a szövegeket is fokozatosan vihették át a memóriájukban. Azaz az egyes szövegek a hozzájuk készült kommentárral együtt is érkezhettek: ahogyan a kánonszöveg sem egyszerre érkezett, ugyanúgy a kommentárok is csak az egyes szövegekhez kapcsolódva érkeztek. Ennek ellenére a kommentárok minden bizonnyal nem voltak készen Mahinda Ceylonba érkezésekor, egy részük az idők folyamán Ceylonban jött létre (Gombrich 1988: 153), a kommentárkészítői hagyomány pedig logikusan a helyi nyelven, azaz jelen esetben szingalézül alakult. A későbbi írott tradíció az, ami talán a hitelesítés kedvéért egyre régebbre teszi a szövegek keletkezését, így a kommentárokat is egészében Mahindának igyekszik tulajdonítani. Az tehát valószínű, hogy Mahinda idején már létezett egy régi kommentár-tradíció, ami az általunk ismert kommentároknak a legrégebbi rétegét jelenti, ugyanis előfordul, hogy a kommentár nyelve régebbi, mint az a szöveg, amit kommentál, továbbá a szöveganyag sok indiai adatot tartalmaz.<sup>101</sup> Azt nem tudjuk, hogy az Āloka-vihārában milyen szövegeket és milyen nyelven írtak le, viszont az ismert adatok és a gondolatmenet azt sugallja, hogy Buddhaghosa idején a kommentárok

<sup>98</sup> Hacsak nem a kommentárokból fűzve létezett ma a szöveg is.

<sup>99</sup> Norman 1997: 129.

<sup>100</sup> Ásoka a kilenc régióba szerzeteseket, küldött, élő embereket, akik maguk jelentették a buddhista tant, vagyis az a képességük, hogy el tudtak recitálni szövegeket, amelyet aztán meg is tudtak magyarázni.

<sup>101</sup> Norman 1997: 129. (Noha az indiai adatok elvileg származhatnak Buddhaghosától is.)

önálló<sup>102</sup> szövegek voltak, a kánon írásbafoglalásakor már megvoltak, szingaléz nyelven – úgy tűnik Buddhaghosa ezekkel a szövegekkel foglalkozott, 'kivette' belőlük a szingalézt, lefordította őket 'māgadha' nyelvre.

De mit is kell érteni azon, hogy 'māgadha'? Mi a viszony a kánon nyelve és a Buddhaghosa által szingalézre fordított kommentár nyelve között? Vajon Buddhaghosa egy fél évezreddel korábbi nyelvre fordította (archaizálta) a kommentárokat? Vagy a māgadha alatt valamilyen Buddhaghosa idején használt nyelvet kell érteni? Ez utóbbi esetben az a kérdés, mennyire tért el Buddhaghosa pálija 'Mahinda nyelvétől'? Ha eltért, akkor különbségeket kell találni a kánon szövege és a kommentárok-krónikák nyelvezete között. Valóban, van is ilyen különbség. Tény, hogy ugyanúgy 'pálról' beszélünk a mūla-szövegek, a kommentárok és a krónikák esetén is, amelyek mind kompilációk és több szerzőhöz köthetőek, mint a Visuddhimagga esetén, amiről tudható, hogy egy konkrét személy által íródott, érett, homogén nyelv,<sup>103</sup> és egy ember nyelvhasználatát mutatja. A kommentárok nyelvezete eltér Visuddhimaggától is és a mūla-szövegektől is, ami megfelel, annak, ha úgy tekintjük, hogy egy részük tényleg szingalézül írt szöveg fordítása, más részük viszont már eleve páli nyelven született. A krónikák esetén hasonló a helyzet, forrásaik szingaléz nyelvű feljegyzések, amelyeket pálira fordítottak, illetve a páli szöveg megalkotása során felhasználtak. Világos, hogy az egész páli nyelven fennmaradt szövegtörzset olyan szerzetesek hagyományozták vagy alkották meg, akiknek a páli nem anyanyelvük volt, ennyiben hasonló a helyzet a szanszkrittal. Ebben a szöveganyagban egyszerre van jelen a kánon legrégebbi rétegeinek archaikus nyelvezetén fennmaradt korpusz, és Buddhaghosa elegáns, csiszolt páli nyelven írt kommentárja. Talán nem lényegtelen adat ehhez, hogy Buddhaghosa a hagyomány szerint bráhmin volt és Indiából származott, így jól ismerhette a szanszkrit nyelvet, ami a korban mint kultúrahordozó, közös nyelv működött, és nagyon valószínű, hogy kommentátori és szerkesztői munkájában ennek a tradíciónak a hatása erősen jelen van.

A kommentárok nyelvére vonatkozó, Buddhaghosához köthető adatokat nem lehet nem komolyan venni, a Visuddhimagga ugyanis meglehetősen biztos pontnak számít. A kommentárok szingalézből való fordítására vonatkozó adatok fényében viszont valószínű, hogy Buddhaghosa, illetve a ceyloni kommentárkészítő tradíció hozzányúlt a kánon szövegéhez. Konkrétan, Buddhaghosa nem csak a kommentárokat gondozta, hanem ezzel együtt magát a szöveghagyományt is. Alig elképzelhető, hogy egy ilyen precíz és alapos filológus előbb ne tette volna rendbe azt a szöveganyagot, amit kommentálni készült. Hogyan lehetnek a hivatkozások,

---

<sup>102</sup> Esetleg Buddhaghosa olyan írott szöveget látott, amiben egyben volt a szingaléz nyelvű kommentár és a 'māgadha' nyelvű mūla-szöveg. Az 'apanetvāna tatohaṃ sīhaḷabhāsaṃ' így azt jelentheti, hogy kivonta belőle a szingaléz nyelvű kommentárt, és azt áttette 'māgadha' nyelvre.

<sup>103</sup> Gombrich 1988: 154.

kereszthivatkozások jók, ha nincs egy rendszerezett, kereshető, összefüggéseiben is átlátható szöveganyag?

Érdekes adalék ehhez az a burmai hagyományban előforduló adat,<sup>104</sup> hogy a Buddhaghosa által ismert *mūla*-szöveg is szingaléz nyelven volt meg, és ezt is le kellett fordítania *māgadha* nyelvre. A burmai kéziratban fennmaradt *Buddhaghosotpattiban*<sup>105</sup> olvasható regényes életrajz egyes elemei valóban ezt az értelmezést sugallhatják. A szöveg idevágó részleteinek fordítása:

Buddhadatta és Buddhaghosa a tengeren egymással szemben hajózva összehálkoznak. Buddhadatta megkérdezi: „Uram, mi a neved?” Amaz válaszolt: „Buddhaghosa.” „Hová mész?” „Laṅkā szigetére megyek.” „Miért mész oda?” „A Buddha tanítása (*buddhasāsana*) szingaléz nyelven van meg, megyek lefordítani, hogy *māgadha* nyelven legyen meg. „Engem is elküldtek, hogy jöjjek el és fordítsam le, és írjam le a Buddha tanítását Māgadha nyelvre, én a *Jinālaṅkāra* és a *Danta-dhātu-bodhi-vaṃsa* gyűjteményeit csinálom, a kommentárt (*aṭṭhakathā*) és a szubkommentárt (*tīkā*) nem. Ha ön a [Buddha] tanításának a Māgadha nyelvre fordítását csinálja, akkor a három *piṭaka* kommentárját és szubkommentárját készítse el.<sup>106</sup> [...] A *saṅgha* vezető nagy *thera* miközben a szerzeteseknek az *Abhidhammā*t tanítja, Buddhaghosa oldalt hátul szokott ülni. Egyik ilyen napon a *saṅgha* vezetője megakadt egy csomóponti helyen (talán: ligatúránál – *granthipada*), nem ismerte fel (a szót), nem értette, megzavarodott, a szerzeteseket elküldte, ő maga a belső terembe ment és azon a ligatúrán gondolkodott. Buddhaghosa mindezt látván, felkelt, a pihenőhely táblájára felírta a ligatúra megfejtését és jelentését, kifüggesztette, majd saját helyére vonult. A *saṅgha* vezetője számára is látható volt (a tábla). Megpillantván megkérdezte a meditálókat: „Ki írta ide ezt a szót?” „Uram minden bizonnyal a most jött szerzetes.” [...] (A mester Buddhaghosának:) „Akkor neked kell tanítani a szerzetesi közösséget a három *piṭakára*.” Buddhaghosa visszautasította: „Nem a szerzetesi közösség tanítása végett jöttem Indiából Laṅkā szigetére, hanem hogy a Buddha tanítását szingaléz nyelvről lefordítsam *māgadha* nyelvre, és leírjam.”<sup>107</sup> [...] „Ha azt mondod, ezért jöttél, akkor a nagyszent (értsd: a Buddha) által mondott versek három kosarát (*piṭaka*) rendezd össze (*yojetvā*) és mutasd be nekünk.” (Buddhaghosa erre kérésre három hónap alatt készítette el a

<sup>104</sup> Gray 1892: 19.

<sup>105</sup> A szöveget közli és fordítást is ad Gray (1892). A kolofón szerint a szöveget egy *Mahāmaṅgala* nevű *thera* írta. Gray (1892: 33) a 13. század körülré teszi a szöveg keltkezését.

<sup>106</sup> Nem teljesen világos, hogy mit kell érteni *sāsana* alatt. A szó általában a tan egészére vonatkozik. Ez esetben Buddhadatta azt mondja, hogy a kommentárt *is* készítse el Buddhaghosa.

<sup>107</sup> ... *Buddhasāsanam pana Sīhaḷabhāsāya parivattetvā Māgadhabhāsāya likhamatthāya āgato.* (*Buddhaghosotpatti*, 6. fejezet; Gray 1892: 56)

*Visuddhimaggát*.) [...] Azután a Mahinda *thera* által leíratott köteteket halomba rakatta a nagy szentély közelében lévő megszentelt területen (*parisuddha-thāne*), és elégette.<sup>108</sup>

Elvileg elképzelhető, hogy a kánon Ceylonba kerülésekor a nyelvi különbségek a kánon fordítását is igényelték,<sup>109</sup> sőt mint azt láttuk, a ceyloni tradíció időnként annyira meggyengült, hogy Burmából kellett újraalapítani. Ennek ellenére ez az adat, t.i. hogy a kánont is le kellett fordítani szingalézről, nem tekinthető hitelesnek, más források ezt nem támasztják alá, a *Buddhaghosutpatti* amúgy is inkább egyfajta irodalom, mint történeti krónika.

## A szóbeli hagyományozás

Mindazonáltal továbbra is a *mūla*-szöveggel kapcsolatos kérdések a legproblémásabbak. Az eredeti buddhai tanítás valószínűleg nem annyira bonyolult, amennyire akárcsak a páli hagyományban is a szövegek mennyisége alapján látszik. Noha szóbeli hagyományozáson alapul, végül írásbeli formában őrződött meg, és a kialakult írásbeliségnek ez a volumene kiemelkedő a vallások között. Az évszázadokon át alakuló és dagadó buddhista doktrína végül tényleg komoly szellemi tevékenységet igényel a hívektől, a szerzetesektől legalábbis el van várva, noha nyilvánvalóan teljesíthetetlen, hogy ismerjék a saját iskolájuk szövegeit. A világi hívek esetén persze sokkal kevesebbről van szó, a buddhai életvezetés és filozófia az ő számukra etikai keretek betartására szűkül, illetve a szerzetesrend támogatásának kötelességére, de cserében a buddhizmus biztosította a szokásos vallásgyakorlat leki és tárgyi kellékeit. Ennek természetesen megvan maga speciális nyelvi aspektusa.

Természetes, hogy a Buddha a Magadhában használatos nyelven tanított (*māgadhī*), viszont a vándorútjai során más nyelvjárásokat beszélő területeket is érintett, és úgy tűnik, képes volt ezeken a nyelvjárásokon beszélni, ami fakadhatott abból is, hogy nemzetsége, családja is vándorolt (a *śākya* törzs, amiből származik, nem magadhai). Tanítványainak is megengedi, hogy a helyi nyelvjárásokat használják. A később kialakuló iskolákra ez teljesen igaz is, mindenféle nyelvi előítélettől mentesen terjesztették a buddhai tant, a különféle india nyelvjárásokon illetve ezektől teljesen különböző nyelveken:

Volt a szerzetesek között két bráhmin születésű testvér, Yameḷa és Kekuṭa; szépszávuak, szépbeszédűek. Elmentek a nagyszenthez, üdvözölték, majd oldalt leültek. „Mostanság, uram, sokféle nevű, sokféle nemzetségű, sokféle születésű, sokféle családból való ember áll be szerzetesnek. Ezek saját tájszólásukkal megrontják a Megvilágosodott szavát. Hadd

<sup>108</sup> Ez irodalmi túlzásnak tűnik. Az viszont igaz, hogy a szingaléz kommentárok később nyomtalanul eltűntek, de nem ekkor, a *Mahāvamsa* utal még a létezésükre (Norman 1997: 140).

<sup>109</sup> Nyilván nem olyan típusú problémát jelentett volna, mint a tibeti vagy kínai fordítások esetén, amikor teljesen más nyelvcsaládokról van szó. Norman (1997: 93) szerint a páli és a szingaléz prákrit nagyon eltérő az i. e. 2. században, ami igényelhetette a két nyelv közti fordítást.

tegyük át mi, uram, a Megvilágosodott szavát védikusra!”<sup>110</sup> A megvilágosodott nagyszent megfeddte őket [...] „Jóvágyom, szerzetesek, a Megvilágosodott szavát saját tájszóláson megtanulni.”

(*Vinaya-pīṭaka* ii 138)<sup>111</sup>

De praktikusnak tűnhetett a tanításokat egy bizonyos nyelvjárásban rögzíteni, viszont szükség volt a különféle nyelvjárásokra való alkalmazásra is (hiszen a Buddha ezt kérte, de a buddhizmus terjedésének társadalmi és nyelvi körülményei is ezt igényelték). Az írott tradíciók által mutatott kép minden bizonnyal torz, amennyiben azt mutatja, hogy már a korai zsinatokon létrejött egy ’kánon’, ami például a *theravāda* hagyomány *pīṭaká*kban látható, meglehetősen különböző tanítások eredeti formája lenne (Lamotte 1958: 573). Viszont az, hogy nagyon korán, akár a Buddha halála után röviddel megkezdődött az emlékezet rögzítése, tény, és az is tény, hogy Ásoka idején már ott tartott ez a rögzítő és egyszerre értelmezővé vált folyamat, hogy a szövegeknek valamiféle klasszifikációjáról<sup>112</sup> is beszélhetünk, mégha a szövegek tartalmát nem is tudjuk meghatározni.

A buddhista hagyomány azon alapul, hogy képes volt megőrizni az eredeti buddhai tanításokat, ezt viszont precíz szóbeli hagyományozás tette lehetővé. Wynne (2002: 103–104) cáfolja azt a nézetet, hogy a szóbeli hagyomány improvizatív módon alakult, a *Mahāparinibbāna-suttā*ban megőrződött négy *mahāpadesa* (hivatkozás) ugyanis akkurátus eljárásra utal:

[...] A negyedik, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van egy rangidős, képzett szerzetes, a hagyomány őrzője: az örök törvény, az életvezetés és a Listák tudója. Közvetlenül tőle tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása”.

Amit az a szerzetes mondott, ne helyeseljétek, ne tiltakozzatok ellene. Azokat a szavakat és hangokat (*padabyañjanāni*), helyeslés vagy tiltakozás nélkül, jól jegyezzétek meg (*sādhukam uggahetvā*). Illesszétek be a Tanítóbeszéd közé (*sutte osāritabbāni*), vessétek össze az életvezetéssel (*vinaye sandassetabbāni*).

(*Mahāparinibbāna-sutta*, Dn ii 125)

Amit egy megfelelően hiteles személy mond (a szöveg itt megadja a négyféle hiteles forrást), azt nem kell vitatni, hanem a szavak és hangok szintjéig<sup>113</sup> pontosan tisztázott, helyes (*sādhuka*) formában meg kell tanulni, majd hozzá kell csatolni a már korábban hitelesített szövegekhez (természetesen fejben, azaz a recitálóknak hozzá kell tanulniuk az újat). Az életvezetésre

<sup>110</sup> Ez nyelvi megkötést jelent, azaz ne fordítsák le szanszkritra, de stílári értelme is van, ne tegyék át kántálós versformába.

<sup>111</sup> Ruzsa (1999), módosításokkal. A passzus lentebb alaposabb elemzésre kerül.

<sup>112</sup> Lásd Ásoka III. kis szikla-ediktumáról korábban elmondottakat.

<sup>113</sup> Az eljárás emlékeztet arra, amikor a védikus *saṃhitā* szövegeket szavakra bontva (*pada-pāṭha*) is rögzítik.



vonatkozó új tartalmat viszont össze kell egyeztetni – nyilván az aktuális életvezetéssel (a körülményeknek megfelelően alkalmazni kell őket). A *saṅgha* korai történetére vonatkozó szövegekben, például a második zsinatokról szólóban (*Handa mayaṃ, āvuso, dhammañca vinayañca saṅgāyāma*: Rajta, testvér, recitáljuk el a *Dhammát* és a *Vinayát*! Vin ii 282) a *Sutta* és a *Vinaya* minden bizonnyal nem a kanonizált szövegeknek a gyűjteményét jelenti, hanem amellet, hogy kategóriamegnevezés (doktrína és életvezetés), ezen belül legfeljebb a memorizált buddhista tanításoknak egy alakuló és bővülő, de még nem rendszerezett formáját, valamint az alkalmazandó (és szintén memorizált) életvezetési szabályoknak egy körét lehet érteni.

Amennyiben a szövegek pontos megőrzése a cél és ezt szóban kell megoldani, ehhez megfelelő módszer is kell. Az eposzok szövegei versek, amelyeket a bárdok könnyen megtanulhattak. A Védák szövegei is versek, viszont a hangtani szabályok bevezetésével a versmértéket tönkretették, ám a recitációs hagyomány enélkül is jól tudott működni, a védikus iskolákban még ma is a hagyományos módszerekkel tanítják a bráhminokat. A buddhisták számára viszont az éneklés és a verselés nem javallott, mert ezek erősen világi kötődésű dolgok. A recitáció nem kifelé szól, nem előadás, nem akarja a hallgatóságot ezzel megnyerni vagy szórakoztatni – belügy. A buddhisták számára a közösségi recitáció a norma, ami egyben alkalmas a szövegek pontos rögzítésére is, ugyanis eltérő szövegek egyszerre recitációja káoszt eredményezne (Wynne 2004: 115). A Buddha halála után a tanítások az egyes szerzetesek emlékezetébe zárva léteztek, de látható az a folyamat, aminek a végén egy hatalmas írott szöveganyag áll. A szöveganyagban ma is feltűnő, hogy a szövegek gyakran blokkokból állnak, a blokkokban pedig vannak visszatérő fordulatok, formulák, listák. E jelenségnek valószínűleg az az előzménye, hogy az egyéni emlékezetek fokozatosan váltak közös szöveggé: ugyanis nem egyszeri felidézéstről van szó, hanem a folyamatos értelmezés igényének vannak kitéve a már rögzült tartalmak is, és folyamatos egyeztetést igényelnek az eltérő és újonnan keletkező tartalmak. A szóbeli hagyomány ilyen alakulása jól magyarázza a buddhizmus rendkívüli sokszínűségét: területenként, nyelvileg, doktrinálisan nagyon eltérő jelenségeket produkál, ami jól látszik a számos irányzat (szekta) kialakulásából. A kontrollt egyrészt a kisebb és a nagy közösség jelenti, másrészt maga a buddhai doktrína, amely tartalmaz olyan elveket, amelyek keretet adnak ehhez a folyamathoz, ilyen például az említett négy *mahāpadesa*, vagy az az enigmatikus buddhai hagyaték, hogy a *saṅgha* csak magára és a *dhammára* számíthat:



Ezért, Ánanda, immár a magatok szigete<sup>114</sup> vagytok, a magatok oltalma, más oltalmatok nincsen; az örök törvény a szigetetek, az örök törvény az oltalmatok, más oltalmatok nincsen.<sup>115</sup>

(*Mahāparinibbāna-sutta* Dn ii 99)

## A történeti hitelesség kérdése

A buddhista kánon hitelességének kérdése régóta foglalkoztatja a buddhizmus kutatóit. Amikor még viszonylag kevés ismeret állt rendelkezésre a buddhizmus egész történetére vonatkozólag, illetve a szövegeknek csak egy kis részét ismerték és a feldolgozásuk is csak éppenhogy elkezdődött, a kánonnal kapcsolatban szkeptikus vélemények is megfogalmazódtak.<sup>116</sup> A helyzet gyorsan megváltozott, elsősorban Rhys Davids munkásságának köszönhetően a kánon egyre nagyobb része vált ismertté, a csodálkozást felváltotta a csodálat. A kánont koherens egységnek kezdték kezelni, ami mögött a hitelesség forrásának a szövegek mögött felsejlő hatalmas emberi géniuszt, a Buddhát látták.

A Buddha mint történeti személy lett az egyik kulcsa annak a kronológiának, amit Max Müller dolgozott ki. Müller a buddhizmust a protestantizmussal hozta párhuzamba (1860: 33–37), mondván, a buddhisták nagyjából ugyanolyan (ellenséges) viszonyban állnak a bráhmínokkal, mint a protestánsok a katolikusokkal. Szerinte a buddhista időszámítás, amelynek alapja a Buddha halála – Müller (1860: 298) szerint i. e. 477<sup>117</sup> – pont úgy osztja ketté India történetét, ahogyan a keresztény időszámítás az egész világot. Az alacsonyabb kasztú népesség által támogatott buddhizmus egy új vallás, ami meg kívánja reformálni a bráhmanák hierarchikus rendszerét (a védizmust), viszont a bráhmanizmus erős reakciót mutat erre, és a korábbi védikus tradíciót populárisabbra cseréli. A védikus-bráhmanikus irodalomnak egy becsült kronológiáját adja, amely a védikus *saṃhitā*kat i. e. 1000–800, a Bráhmanákat i. e. 800–600, a *Sūtrá*kat i. e. 600–200. közé helyezi (1860: 572). Alapvetően ez a történeti világkép határozta meg egészen a 20. századig az Indiával kapcsolatos tudományosságot. Azonban ez a kép szinte minden elemében téves.<sup>118</sup>

Bronkhorst korszakalkotó művének lényegi gondolata az, hogy az indiai eszme- és vallástörténetnek két, egymástól független, ősi tradíciója van. A védikus-bráhmanikus tradíció a

<sup>114</sup> A páli *’dīpa’* szó kétértelmű: lámpás, sziget. Az eredetileg szinte biztosan szándékosan kétértelmű mondatot a későbbi tradíció (Buddhagosa kommentárja, a szanszkrit és tibeti szövegváltozatok) egyértelműen a szigetre vonatkoztatta.

<sup>115</sup> A hagyományos oltalomba térés, azaz a buddhizmus formális felvállalása a Buddha, az örök törvény és a közösség oltalmát említi. Itt tehát a Buddha leszögezi, hogy immáron ebből csak az utolsó kettő maradt meg. A megfogalmazásban a közösség szó helyére itt *’magatok’* került.

<sup>116</sup> Lásd korábban Senart álláspontját arról, hogy a Buddha nem valós történeti személy. Idézi Oldenberg (1882: 72).

<sup>117</sup> A *’korrigált hosszú kronológiának’* megfelelően.

<sup>118</sup> Ruzsa 2013: 2.

védikus áriják észak-nyugatról történő beáramlásával fokozatosan terjeszkedett kelet felé. Keleten, a Gangesz völgyében, nagyjából a Buddha és Mahāvīra működésének helyszíneit lefedő területen, Bronkhorst terminológiájával Nagy-Magadhában, az előbbtől teljesen független, az újraszületésekben, *karmában*, megszabadulásban hívő vallási hagyomány és sajátos kultúra létezett. E két tradíció fokozatosan ismerte meg egymást, és hatottak egymásra. A korábbi kronológia alapja, hogy a védikus korpusz és az *upanisadok* a Buddha korára már készen voltak, nem tartható, a korai buddhista szövegek nem feltételezik a védikus korpuszt, viszont a késő-védikus szövegekben megjelennek a Nagy-Magadhában kurrens nézetek.<sup>119</sup>

A 20. században fontos fejlemény, hogy a buddhista hagyományból belülről is érkeztek olyan tudós szerzetesek,<sup>120</sup> akik a nyugati tudományosság módszertana, kritikai hozzáállása mentén foglalkoznak a szövegekkel. Így a buddhista hagyománynak a szövegeik iránti tekintélytisztelete egyszerre lett jelen a tudományos vizsgálódás szabadságával. Olyan eredmények is születtek, amelyek kívül estek a buddhista szerzetesi hagyomány lehetőségein: a Buddha datálásának kérdését csak több tudományág együttes erőfeszítése segítségével lehetett nagyjából tisztázni, erre a buddhista hagyomány a rendelkezésére álló adatok (szövegek), tudományos képzettség, vagy belső motiváció szűkössége miatt képtelen lett volna. A konzervatívnak mondott *theravāda* hagyomány sem zárkózik el, hogy befogadja tudományág eredményeit, például Bhikkhu Sujato és Bhikkhu Brahmalī (Sujato–Brahmalī 2014: 13) ceyloni *theravāda* szerzetesek összefoglaló művükben a Buddha születésének időpontjául a modern, tudományos álláspontot képviselik (i. e. 480). Ebben a kötetben a szerzők amellet érvelnek, hogy a korai buddhista szövegek hitelesek abban az értelemben, hogy tükrözik a Buddha és közvetlen tanítványainak a szavait (lényegileg, doktrinálisan megfelelnek nekik). Érvelésük többször kifejezetten arra a tudományos vitára reflektál, amit legújabbán Samuel Geoffrey, de még inkább Gregory Schopen szkeptikus érvelése gerjesztett.

Gregory Schopen szkeptikus véleménye szerint<sup>121</sup> a páli kánon tartalmáról biztosat valójában csak az i. sz. 5–6. századból származó forrásból tudhatunk,<sup>122</sup> a Buddhaghosa, Dhammapāla és más kommentátorok működéséhez köthető, jelenleg rendelkezésünkre álló kánonból, és egyáltalán nem világos, hogy ez a mostani tartalom mennyiben felel meg az Aluvihāra-i vagy az annál korábbi lehetséges olvasatoknak. Ásoka felirataiból például nem látszik, hogy ismertek volna valami kánon-szerű összeállítást, noha az tény, hogy néven neveztek és recitáltak bizonyos szövegeket. A kánon jelenlegi szerkezetére rímelő szavak<sup>123</sup> korai sztúpafeliratokon (i. e. 1. sz.) előfordulnak, viszont nem tudjuk mire vonatkozhattak. A legkorábbi

---

<sup>119</sup> Ruzsa 2007.

<sup>120</sup> Bhikkhu Bodhi, Piya Tan, Anālayo stb.

<sup>121</sup> Schopen 1997: 23. skk.

<sup>122</sup> Az erre vonatkozó rendelkezésünkre álló kézirati hagyomány pedig még ennél is sokkal későbbi (13. századtól).

<sup>123</sup> *nikāya*, *sutamika*, *vinayadhara*, *peṭakin*, stb.

kézzelfogható forrásunk, a *Gāndhārī Dharmapada* kézirat az i. sz. 2. századból származik, a szanszkrit nyelvű buddhista kéziratok az i. sz. 5. századtól datálhatók. A legrégebb kínai kéziratok is csak az i. sz. 2. század közepéről vannak, de olyanok, amelyek a *nikāya*-szerű felosztást mutatják, csak a 4. századtól. A provokatív álláspontot többször képviselő kutató ráirányította a figyelmet a kánonnal kapcsolatos alapvető problémák megoldatlanságára. A szövegek hitelességére vonatkozó kritikai hagyomány módszertanának az az alapja, hogy ha egy szövegnek/szövegrésznek az összes ismert irányzatban megtalálható változata egyezik, akkor az nagyon réginek tekinthető, ugyanis nyilván a buddhizmus irányzatokra szétválása előtt keletkezett. Viszont a skizma időpontjának meghatározása – mint korábban bemutattuk – kétséges, sőt, az erre vonatkozó adatokat tartalmazó szövegekben szinte az az egyetlen közös, hogy eltérő datálásokat tartalmaznak. Schopen szerint a feliratok esetén is ez a helyzet: az i. sz. 2. századig nem ismerünk olyan feliratot, amelyik buddhista iskolára vonatkozna, sem a legrégebb sztúpáknál (Sāñchī), sem Ásoka felirataiban, noha ezen források tudósítanak a *saṅgha*n belüli feszültségekről. A páli kánon szövegei esetén tehát az Alu-vihāra-i olvasat számít a legrégebbnek, de ennek tartalma nem ismert, amit viszont ismerünk, az az 5. századi (kommentátor) olvasat (*aṭṭhakathā*-olvasat). Ezen adatok alapján egész más következtetésre is lehet jutni, nevezetesen arra, hogy ha az irányzatok szövegei egyeznek, akkor az a szöveg éppenséggel késői,<sup>124</sup> mert már átesett egy, a korábbi tradíciókat harmonizáló, egységesítő folyamaton. Schopen azt javasolja, hogy mivel az i. sz. 4. század előtt nem tudhatunk semmi bizonyosat a *nikāya* és az *āgama* tradíciók tartalmáról, a jóval korábbi feliratok tanúbizonyságai felé kell fordulni, ugyanis míg a korai buddhista irodalom normatív és datálhatatlan, addig az archeológiai és epigráfiai források deskriptívek és datálhatók.

Alexander Wynne (2005) kétségbe vonja, hogy *csak* az archeológiai és epigráfiai adatok lehetnek történetileg hitelesek. Továbbá jelzi, hogy a feliratok a *saṅgha* csak egy töredékének vallási tevékenységéhez köthetőek. A szövegek jelentősége ennél sokkal nagyobb, ráadásul azt, hogy egy feliraton mi szerepel, éppen a szövegek ismerete alapján tudjuk értelmezni, és egy bizonyos szöveg, ha kapcsolatban van is egy felirat tartalmával (például a vallásgyakorlat valamilyen formájával, adományozással, alapítással, stb.), lehet sokkal régebbi is.

Wynne szerint<sup>125</sup> a *Suttapiṭaka* onnantól kezdve, hogy leírásra került az i. e. 1. század végé felé, lényegében nem változott. A *theravāda* hagyomány a szektáriánus forrásokból érkező történeteket, és a főleg a *Vinaya*ra vonatkozó újabb tartalmakat a kommentárokból helyezte el,

<sup>124</sup> Schopen be is mutat egy ilyen példát. Kāśyapa számára emelt sztúpa helyét illetően a szektáriánus és a páli tradíciók is egyeznek, viszont a korai szövegekben nyoma sincs ennek sztúpának. (Schopen 1997: 28. sk.). A példával viszont az a gond, hogy a páli forrás nem a *Tipiṭakā*ból származik, hanem a krónikákból (*Dīpavaṃsa*), sőt a kommentáriródlomban is említésre kerül (Wynne 2007: 45): ezeket a forrásokat viszont nem lehet lezártan tekinteni, ugyanis ezekben jelenik számos olyan adat, amely más iskoláktól származik (ugyanis a *Sutta* és a *Vinaya* ebben a tekintetben már valóban zártan tekinthető).

<sup>125</sup> Norman (1997) érvelésére hivatkozva. Norman másik érve, hogy a páli kánonban nincs nyoma szingaléz prákrítanak.

noha a gyakorlatban megtehették volna, hogy ezeket beillesztik a kánonba, csak hogy úgy tűnik, azt lezártak tekintették. Például a fontos és elismert szövegből, a *Milindapañhából*, a kommentárok idéznek,<sup>126</sup> viszont parakanonikusnak tartják (a burmai hagyomány már kanonikusnak tekinti).

Wynne (2005: 48–51.) szerint a buddhista missziókról a páli krónikák és kommentárok adatait az epigráfiai adatok megerősítik, viszont bizonyos, hogy a misszió nem egyszerre, egy alkalommal történt, de a kommentárok és a krónikák egy eseményhez, egy személyhez, Moggaliputtához kötik. Ásoka XIII. szikla-ediktumát úgy értelmezi, hogy noha az abban szereplő földrajzi nevek, ahová már eljutott a *Dhamma*, nem egyeznek meg a páli kommentárok által idézett földrajzi helyekkel, ahová a buddhista missziók mentek – az adatok ugyanarra az eseményre vonatkoznak. A követek (*dūta*), akiket az ediktum említ, azok a követek, akiket a *Dīpavaṃsa* is említ. Ezek a követek nem buddhisták, de nem is a végrehajtó hatalom *dhamma*-miniszterei (*dhamma-mahāmatta*), hanem a határokon túlra küldött diplomaták, akik előkészítik a terepet a buddhai tanítások terjesztésére. Azaz Ásoka ezen felirata, valamit az,<sup>127</sup> amelyen szövegek valamilyen címmel szerepelnek, együttesen megerősítik, hogy az i. e. 3. században (Ásoka előtt) már létezett a kánon valamilyen formában, még ha homályban is marad, hogy annak mi volt a tartalma. Wynne érvei meggyőzőek, és a történeti adatok korábbi vizsgálata is inkább azt sugallja, hogy ha a részletek ellentmondóak is, nagyon is lehetséges, hogy a kánon már az írásbafoglalása előtt nagyjából és rendezetten létezett, ahogyan az indiai szubkontinensen hasonló méretű más szövegkorpuszok (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, vedikus-bráhmanikus irodalom) is léteztek és alakultak párhuzamosan. Az indiai szöveghagyományozás egy jól működő, élő tradíció volt, igazából az az érdekes, hogyan tudott ilyen hatékony lenni (a következőkben ennek vizsgáljuk meg néhány aspektusát).

Bhikkhu Sujato és Bhikkhu Brahmalī (Sujato–Brahmalī 2014: 13) összefoglaló műve azon az alapon, hogy kijelölték a buddhista szövegek egy olyan körét, amelyik leginkább megfelel a Buddha eredeti szavainak (lényegében tőle vagy a közvetlen tanítványaitól származnak), ezek az autentikus szövegek. Ezt a szöveganyagot EBT-nek nevezik: Early Buddhist Text. Ebben benne van a négy *nikāya* (kínai, tibeti, szanszkrit változataiban is), a *pātimokkha*, a *Vinaya*-ból a *khandakák*, a *Khuddaka-nikāya* néhány szövegének részletei (*Suttanipāta*, *Udāna*, *Itivuttaka*, *Dhammapada*, a *Gāthák*).

---

<sup>126</sup> Hinüber 1996: 152.

<sup>127</sup> III. kis szikla-ediktum.

# A szóbeli hagyományozódás kettős természete

## A tájszólásról szóló passzus kritikai elemzése

A kánon keletkezésével kapcsolatos információink másodlagos forrásokon alapulnak: a kommentárokból, a krónikákból, feliratokból tudunk zsinatokról, a *saṅghān* belüli mozgolódásokról, a szóbeli és írásbeli hagyomány alakulásáról, a szövegek valamiféle rendszerezéséről. De még ezekből sem tudunk meg részleteket, kik, hogyan és mennyi szöveget tanultak meg, milyen módon szerveződött a szövegek hitelesítése, egyeztetése stb. Amely szövegek (értsd: az eredeti kánon) keletkezésének és fennmaradásának a módjára ezek a másodlagos források vonatkoznak, azok a szövegek maguk erről lényegében hallgatnak: nem beszélnek zsinatokról, recitációról, szövegmeorizációról, szövegegyeztetésről. Emiatt tűnik úgy, hogy ez egy lezárt, koherens szöveganyag. Tartalmi koherenciára a kánon maga igényt tart: „az örök törvény üdvös az elején, üdvös a közepén, üdvös a végén”.<sup>128</sup> Azok a szövegrészek, amelyek mégis ebben a témakörben mozognak, kiemelt figyelmet kell, hogy kapjanak.

Az első ilyen fontos szöveg az *Araṇa-vibhaṅga-sutta* (MN 139) a 'konfliktusmentesség klasszifikációja'.

- Az érzéki élvezetek boldogságát ne gyakorolja – silány, világias, közönséges, avatottakhoz méltatlan, haszontalan; és ne folytassa önmaga kínzásának fáradságos gyakorlatát. E két végletet kerülje el...<sup>129</sup>
- Tudja, mi a túlértékelés, és mi a lebecsülés, mindkettőt kerülje el, csak a *dhammát* tanítsa.
- Tudja, mi a boldogság kritériuma, a belső boldogságot gyakorolja.
- Ne beszéljen titokban, szemtől-szemben ne beszéljen bántóan.
- Lassan beszéljen, ne sietősen.
- **Ne ragaszkodjon a helyi dialektushoz, ne lépjen túl a közös [jelentésen].**<sup>130</sup>

A legutolsó tételt azzal fejt ki a szöveg, hogy elmondja, milyen az, amikor a szerzetes:

a) ragaszkodik a helyi dialektushoz és átsiklik a közös jelentésen, b) milyen az, amikor nem:<sup>131</sup>

<sup>128</sup> ...*dhammaṃ ādikalyāṇaṃ majjhakalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ*... (Több helyütt, például Vin i 21)

<sup>129</sup> A *Dhammacakkappavattana-sutta* elején szereplő gondolatot idézi.

*Na kāmasukhamanuyuñjeyya hīnaṃ gammaṃ pothujjanikaṃ anariyaṃ anattasamhitam, na ca attakilamathānuyogamanuyuñjeyya dukkhaṃ anariyaṃ anattasamhitam. Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhima paṭipadā tathāgatenā abhisambuddhā, cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati.*

<sup>130</sup> *Ussādanañca jaññā, apasādanañca jaññā; ussādanañca ñatvā apasādanañca ñatvā nevussādeyya, na apasādeyya, dhammameva deseyya. Sukhavinicchayaṃ jaññā; sukhavinicchayaṃ ñatvā ajjhantaṃ sukhamanuyuñjeyya. Rahovādaṃ na bhāseyya, sammukhā na khīṇaṃ bhaṇe. Ataramānova bhāseyya, no taramāno. Janapadaniruttim nābhiniveseyya, samaññaṃ nātidhāveyyāti.*

<sup>131</sup> *Idha, bhikkhave, tadevekaccesu janapadesu 'pāṭi'ti sañjānanti, 'pattan'ti sañjānanti, 'vittan'ti sañjānanti, 'sarāvan'ti sañjānanti 'dhāropan'ti sañjānanti, 'poṇan'ti sañjānanti, 'pisilavan'ti sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti tathā tathā*

Ugyanazt a dolgot [a koldulócsészét] az egyes régiókban úgy nevezik: *pātī, patta, vitta, sarāva, dhāropa, poṇa, piṣṭlava*.

- a) Ahogyan azt azokban a régiókban nevezik, úgy mondja – [és] erősen ragaszkodik, köti magát hozzá: „csakis ez az igazság, minden más hamis.”
- b) Ahogyan azt azokban a régiókban nevezik, úgy mondja – [de] nem köti magát hozzá: „az én [szerzetes]testvéreim erről beszélnek itt, ni.”

Ez az értelmezés abból a dramaturgiai elképzelésből indul ki, hogy különböző tájszólást beszélő szerzetesek arról vitatkoznak, hogyan nevezik a koldulócsészét, milyen szót használjanak rá. Mindegyik ragaszkodik a saját nyelve/tájszólása szavához, átsiklanak a lényegen, ti. hogy ugyanarról a dologról beszélnek. A megoldás az, hogy a szerzetesek nyugodtan használják csak bármelyik szót, azaz akár tanulják is meg azt (tanulják meg a nyelvet), és ne ragaszkodjanak egyik nyelvi változathoz sem, szükség esetén egyszerűen rá kell mutatni az edényre, hiszen az eltérő (nyelvű) szavaknak a jelölete a koldulóedény – a közös jelentés (*samañña*) a jelöllet: a koldulóedény. A szöveg tehát azt mondja, nyelvi problémák esetén nem szabad a nyelvi kifejezésnél leragadni (azaz bármelyik szó jó), és próbálják meg a nyelvek között átjárva, szabadon, akár kézzel-lábbal is megértetni magukat, megértetni a dolgot magát, amiről beszélnek, ne nyissanak nyelvi vitát. A vitát az okos szerzetes tehát azzal zárja le, hogy felmutatja a jelenlévőknek a koldulócsészét, mondván, hogy hát a társai erről a dologról beszélnek! Ebben a *suttā*ban tárgyalt többi javaslat is a tartalom világossá tételére és a konfliktusok elkerülésére irányul, ez a pont a nyelvi konfliktusok elkerülésére buzdít. A szöveg arra ösztökél, hogy a saját nyelvet kell használni, ahogyan a Yameḷa és Kekuṭa története is pont erre buzdít (lásd alább).

Mindazonáltal a páli szöveg valóban több ponton is homályos, egyrészt nem világos, kiket kell érteni a *‘me āyasmanto’* kifejezés alatt (a mi értelmezésünk szerint szerzeteseket), másrészt a *samañña* jelentése is kérdéses (common/normal usage). A probléma a létező magyar fordításban és az angol fordításokban is jól látszik:

Miben nyilvánul meg, bhikkhuk, a saját nyelvjáráshoz való ragaszkodás és az elterjedt szóhasználat lábbal tiprása? Nos, bhikkhuk, a különböző helyeken ugyanazt a dolgot hol edénynek, hol lábasnak, hol csészének, hol tálnak, hol tálkának, hol fazéknak, hol bödönnek, hol csupornak, hol cserépnek mondják. Mármost bárhogy is hívják azt egy

---

*thāmasā parāmāsā abhinivissa vocharati: ‘idameva saccaṃ, moghamaññaṃ’ti. Evaṃ kho, bhikkhave, **janapadaniruttiyā ca abhiniveso** hoti **samañña**ya ca **atisāro**.*

*Kathaṇca, bhikkhave, janapadaniruttiyā ca anabhiniveso hoti samañña*ya ca *anatisāro*? *Idha, bhikkhave, tadevekaccesu janapadesu ‘pātī’ti sañjānanti, ‘pattan’ti sañjānanti, ‘vittan’ti sañjānanti, ‘sarāvan’ti sañjānanti, ‘dhāropan’ti sañjānanti, ‘poṇan’ti sañjānanti, ‘piṣṭlavan’ti sañjānanti. Iti yathā yathā naṃ tesu tesu janapadesu sañjānanti ‘idaṃ kira me āyasmanto sandhāya vocharantī’ti tathā tathā vocharati aparāmasaṃ. Evaṃ kho, bhikkhave, **janapadaniruttiyā ca anabhiniveso** hoti, **samañña**ya ca **anatisāro**. ‘Janapadaniruttiṃ nābhiniveseyya samaññaṃ nātidhāveyyā’ti—iti yaṃ taṃ vuttaṃ, idametam paṭicca vuttaṃ.*

bizonyos környéken, az ember aszerint beszél, mereven ragaszkodva az adott szóhasználatához, azt képzelve, hogy 'Csak is ez a helyes, minden más hibás.' Ebben nyilvánul meg a saját nyelvjáráshoz való ragaszkodás és az elterjedt szóhasználat lábbal tiprása.

És, szerzetesek, hogyan nyilvánul meg a saját nyelvjáráshoz való nem ragaszkodás és az elterjedt szóhasználatához való alkalmazkodás? Nos, bhikkhuk, a különböző helyeken ugyanazt a dolgot hol edénynek, ... hol cserépnek mondják. Mármint bárhogya is hívják azt egy bizonyos környéken, az ember úgy beszél, hogy nem ragaszkodik egy adott szóhasználatához, hanem úgy gondolkodik, hogy „Ezek a tiszteletreméltó urak láthatóan erre vonatkozólag használják ezt a szót.” Így nyilvánul meg a saját nyelvjáráshoz való nem ragaszkodás és az elterjedt szóhasználatához való alkalmazkodás.<sup>132</sup>

Pressing fordításában az 'elterjedt szóhasználatához való alkalmazkodás' akkor értelmezhető, ha az az adott tájnyelvi területre vonatkozik: mindenki használja a saját nyelvjárását a helyi, közös nyelvhasználatnak megfelelően. Ez esetben az 'elterjedt szóhasználat lábbal tiprását' úgy kell érteni, hogy az más nyelvjárásokra utal (kb.: „csak az én nyelvjárásom jó, a többi akár ne is létezzen”). Vagy az 'elterjedt szóhasználat' utalhat valamilyen közös nyelvre. Ez esetben a következtetés az, hogy ne a tájszólást használjuk, hanem a közös nyelvet (ami nem értelmetlen, hiszen a páli esetén épp valami ilyesmit feltételezünk. A pálit viszont a Buddha korára vonatkoztatni nem lehet, tehát csak arról lehetne szó, hogy valamilyen korabeli közvetítőnyelv létét feltételezzük).

Az angol fordítások alapján sem világos a helyzet,<sup>133</sup> ezért kíséreltük meg a szöveg újraértelmezését, ami tartalmilag megfelel a következő szövegrészlet mondandójának.

A már említett *Vinaya*-részlet, amikor a két bráhmín, Yameļa és Kekuta felajánlkozik, hogy a Buddha szavait átgegyék szanszkritra:

Volt a szerzetesek között két bráhmín születésű testvér, Jaméla és Kékuta; szépszavúak, szépbeszédűek. Elmentek a nagyszenthez, üdvözölték, majd oldalt leültek. „Mostanság, uram, sokféle nevű, sokféle nemzetségű, sokféle születésű, sokféle családból való ember

<sup>132</sup> Pressing Lajos (é.n.) *A konfliktusmentesség kifejtése*. [online] Pressing Lajos honlapja. URL: <http://dakiniiland.net/buddhizmus/irasok/forditas/aranavibhanga-szutta> [letöltve: 2018. május 15.].

<sup>133</sup> E fordítások a 'me āyasmanto' kifejezést a tájszólást beszélő emberekre ('venerable ones') vonatkoztatják a *samañña* jelentése nem tisztázott (forrás: SuttaCentral.net):

„So whatever they call it in such and such a locality, without adhering [to that expression] one speaks accordingly, thinking: 'These venerable ones, it seems, are speaking with reference to this.' This is how there comes to be non-insistence on local language and non-overriding of normal usage.” (Bhikkhu Ñāṇamoli)

„And however it is known in those various localities, you speak accordingly, thinking: 'It seems that the venerables are referring to this.' That's how you don't insist on local terminology and don't override normal usage.” (Sujato)

áll be szerzetesnek. Ezek saját tájszólásukkal megrontják a Megvilágosodott szavát (*te sakāya niruttiyā buddhavacanāṃ dūṣenti*). Hadd tegyük át mi, uram, a Megvilágosodott szavát védikusra<sup>134</sup> (*chandaso āropema*)!” A megvilágosodott nagyszent megfeddte őket<sup>135</sup> [...] „Jóváhagyom, szerzetesek, hogy a Megvilágosodott szavát saját tájszólás[otok]on sajátítsátok el (*anujānāmi, bhikkhave, sakāya niruttiyā buddhavacanāṃ pariyāpuṇitum*)”

(*Vin ii 138*)<sup>136</sup>

Tipikus szabályeredeztető *Vinaya*-történetről van szó, amikor a szabályt mindig a Buddha hozza, de általában olyan problémákról van szó, amelyek bizonyosan nem történhettek a Buddha életideje alatt, hanem egy kiterjedtebb (kolostori) szerzetesi közösséget feltételeznek a maga sajátos fegyelmi problémáival. Ha valamiért érdekes ez az epizód az az, hogy a két bráhmin felajánlkozik, hogy átteszik szanszkritra a Buddha szavát. Aki ezt a szöveget írta, az ismerte a védikus nyelvet, tudta, hogy a bráhminok ügye, tudta, hogy az nem egy tájszólás, tudta, hogy annak a nyelvnek van egy tájszólások felett álló státusza. Az elutasítás annak szól, hogy szanszkritul lehessen a Buddha szavát megtanulni, tájszóláson ne, mert az elrontja. A tájszólások használatának jóváhagyása tehát az aktuális helyzetet szentesíti: mindenki folytathatja a saját nyelvjárása szerint. Viszont mindebből nem következik, hogy ne lehetett volna a *Buddhavacana* (tekintsük azt bárminek is) egy olyan nyelven, amelyiket valamiképp mindenki megért. A bráhminok szereplése ebben a kontextusban arra utal, hogy a szöveghagyományozás és rögzítés feladatában nekik különösen fontos szerepük volt, ahogy azt várnánk is: jól ismerjük a védikus szövegek szóbeli hagyományozásának bráhmanikus formáját, tudjuk, hogy a bráhminoknál voltak az értelmiségi szkillek. Addigra, mire a buddhai szöveghagyomány összegyűjtését, megőrzését, rendszerezését és később írásba foglalását a buddhisták is meg akarták csinálni, a szerzetesrendet már mélyen áthatotta a bráhmanikus tradíció: nemcsak a bráhmanikus kultúrájukat a szerzetesrendbe magukkal hozó konkrét személyek révén, hanem sajátos ideológiájuk egyes képzeteinek importálása révén is. Erről a későbbiekben egy önálló fejezet fog szólni.

## A négy hivatkozás kritikai elemzése

Hasonlóképpen átgondolásra érdemes a *Mahāparinibbāna-suttā*ban látott négy hivatkozás (*mahāpadesa*) is. Wynne kimerítő elemzését adta a passzus záró szakaszának, azt emelte, ki, hogy a szövegek szóbeli hagyományozása szó szerinti megjegyzésen alapult. Ha valamiről úgy

<sup>134</sup> Ez nyelvi megkötést jelent, azaz ne fordítsák le szanszkritra; de stíláriis értelme is van: ne tegyék át kántálós versformába.

<sup>135</sup> ...hogy ez nem ahhoz vezetne, hogy többen megtérjenek buddhistává, hanem ahhoz, hogy azok is elhagynák a rendet, akik már megtértek.

<sup>136</sup> Ruzsa (1999) – apró módosításokkal.



döntöttek, hogy illik a tanítások vagy a fegyelmi szabályok közé, akkor azt szó szerint rögzítették és tanulták meg, tehát amikor felidézték, akkor nem improvizáltak, hanem rögzített mondatokat mondtak.

Az első, ha egy szerzetes így beszél: „Testvérem, közvetlenül a nagyszenttől tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása”.

A második, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van egy közösség rangidős, élenjáró szerzetesekkel. Közvetlenül attól a közösségtől tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása”.

A harmadik, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van sok rangidős, képzett szerzetes, a hagyomány őrzői: az örök törvény, az életvezetés és a listák<sup>137</sup> tudói. Közvetlenül tőlük tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása”.

A negyedik, ha egy szerzetes így beszél: „Ebben és ebben a helységben van egy rangidős, képzett szerzetes, a hagyomány őrzője: az örök törvény, az életvezetés és a listák tudója. Közvetlenül tőle tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása”.

Ezeket a szavakat mind a négy esetben helyeslés vagy tiltakozás nélkül, jól jegyezzétek meg. Illesszétek be a Tanítóbeszédék közé, vessétek össze az életvezetéssel. Ha nem illenek a Tanítóbeszédékhez és az életvezetéssel sincsenek összhangban, akkor ezt a döntést kell hozni: „Ez bizony nem a nagyszent beszéde, rosszul ragadták meg”. Vessétek hát el. Ha viszont illenek a Tanítóbeszédékhez és az életvezetéssel is összhangban vannak, akkor ezt a döntést kell hozni: „Ez bizony a nagyszent beszéde, jól ragadták meg”

(*Mahāparinibbāna-sutta*, Dn ii 125)

A történet narratív keretét szerzeteseknek egy nem meghatározott csoportja alkotja, akik azzal foglalkoznak, eldöntsék, mi a Buddha tanítása, majd azokat megtanulják és valamilyen rend alapján elrendezték a többi közé, amelyek ugyanezen a módon keletkeztek. Az első eset az első szintű közvetett forrás, azok, akik közvetlenül a Buddhától hallották (a szöveg a Buddha szájába adja a történetet, aki abból a nézőpontból beszél, hogy mi legyen majd azután, ha ő meghal). A további három hivatkozás abból a szempontból homogén, hogy olyanokról van szó, akik nem tartoznak az első kategóriába, és valamilyen szempontból tekintélyt jelentenek. Viszont a háromból egyik esetben sem maguk azok, akik részt vesznek a szövegek rögzítésében, hanem az egy szerzetes, aki tőlük tanult, de az igaz, hogy közülük is származhat. Úgy tűnik, ők specialisták: *dhammadhara*, *vinayadhara*, *mātikādhara*.<sup>138</sup> Azt a szöveg nem tisztázza, hogy az említett

<sup>137</sup> Az *Abhidharma* eredeti magva tematikus, sorbarendezett listák (*mātikā*) gyűjteménye volt.

<sup>138</sup> A *dhamma*, a *vinaya* és listák (*mātikā*) hordozója (*dhara*), megőrzője, felügyelője.

tekintélyek tudása honnét származik (valószínűleg másodlagos vagy többedleges szintű tanítványok, vagy egyszerűen olyan személyek, közösségek, akik értik és hitelesen képviselik a tant). A narratíva szerint ezek a szerzetesek (akik maguk hallották, és akik tekintélytől hallották) egy bizonyos körben elmondják, amit hallottak. A szöveg szerint a hallgatóság ezt memorizálja, majd dönt róla, majd elhelyezi a többi közé. Szervezett eljárásnak tűnik. A szöveg logikája viszont megtörik, a valahonnét jött szerzetesek szavát előbb vizsgálat nélkül megtanulják, majd megvizsgálják, hogy illeszkednek-e, és ha illeszkednek elhelyezik őket, ha nem, akkor elvetik. A szöveg logikája helyreállna például akkor, ha úgy vennénk, hogy azoknak a szerzeteseknek kell helyeslés és jóváhagyás nélkül megtanulniuk a szövegeket, akik a 'döntőbírák' elé hozták a szövegeket: elmondják, amiket megtanultak, a hallgatóság megvizsgálja, hogy illeszkednek, majd beillesztik.

A szöveg logikája viszont attól is helyreállna, ha a „*padabyañjanāni sādhuḥkaṃ uggahetvā*” kifejezést úgy értjük, hogy a szerzetes által prezentált forrást a szavak és a hangok szintjéig feldolgozzák, azaz nyelvileg tisztázzák a szöveget, majd ez után vetik alá tartalmi vizsgálatnak. (Esetleg az is szóba jöhet, hogy a szövegrögzítésnek ez a módja eredetileg épp a specialistákra – *dhammadhara*, *vinayadhara*, *mātikādhara* – vonatkozott: ők voltak azok, akik összegyűjtötték a tanításokat, döntöttek róluk, és megtanulták őket.) Akárhogyan is, az eljárás nagyfokú szervezettséget igényel, olyan szervezett eljárásra utal, amelyben össze akarnak állítani egy bizonyos kánont.

A *Dīgha-nikāy*ából (*Mahāparinibbāṇa-sutta*) származó, a specialistákra vonatkozó eme adat ott elszigetelt, a *Majjhima-nikāy*ában is csak egyszer fordul elő a három specialista, viszont ez az előfordulás releváns. A *Mahā-gopālaka-sutta* (MN 33) felsorolja a jó marhapásztor tizenegy tulajdonságát, majd metaforikusan ezeket a tulajdonságokat a szerzetesre vonatkoztatja. A gázló ismeretéről szóló szövegrész:

Mit jelent az, hogy egy szerzetes nem ismeri a gázlót (*tittha*)? Előfordul, hogy egy szerzetes nem keresi fel időről időre a képzett (*bahussuta*) szerzeteseket, a hagyomány őrzőit (*āgatāgama*): az örök törvény, az életvezetés és a listák tudóit, és nem kérdez tőlük, nem érdeklődik tőlük: „Uram, ez hogyan van? Ennek mi a jelentése?” Így azok a szerzetesestvérek nem tárják fel, ami rejtve van előtte, nem világítják meg, ami homályos számára, nem oszlatják el kételyeit a sokféle, kételyre alkalmat adó tanításban. Ezt jelenti az, hogy egy szerzetes nem ismeri a gázlót.<sup>139</sup>

<sup>139</sup> Vekerdi József fordítása (1999), módosításokkal.

*Kathaṇca, bhikkhave, bhikkhu na titthaṃ jānāti? Idha, bhikkhave, bhikkhu ye te bhikkhū bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādhara, te kālena kālaṃ upasāṅkamitvā na paripucchati, na paripaṇḥati – ‘idaṃ, bhante, kathaṃ? Imassa ko attho’ ti? Tassa te āyasmanto avivaṇṇeva na vivaranti, anuttāṇkātāṇca na uttānī karonti, anekavihitesu ca kaṅkhāṭṭhāṇīyesu dhammesu kaṅkhaṃ na paṭivinodenti. Evaṃ kho, bhikkhave, bhikkhu na titthaṃ jānāti.* (Mn i 221)

Úgy tűnik, a két szövegrész nagyon hasonló eseményre utal. A szerzetesek időnként ellátogatnak a hagyomány őrzőjéhez, ha kérdésük van – a *Mahāparinibbāna-suttā*ban is ilyesmit látunk, a szerzetes a specialistáktól jön. A két szöveg kapcsolata világos, mindazonáltal nem lehetünk biztosak abban, hogy a specialisták említése a *Mahā-gopālaka-suttā*ban független. A *mahāpadesá*knál látott eljárás mód ugyanis olyan típusú szervezettséget igényel, amelyet a Buddha halála után nem feltételezhetünk, viszont a szerzetesrend egy későbbi állapotában igen. A *Mahāparinibbāna-sutta* kapcsán erős a gyanú, hogy a szöveg összeállítása késői, noha nyilvánvalóan régi hagyományon alapul. A szöveg egy hatalmas kompiláció, sok elemében a kommentárokból található regényes életrajzra hasonlít. Az anyag egy része, elsősorban a hamvasztás és az az után történő osztozkodás olyasmi, ami a kommentárba és a krónikákba kívánczik, szokatlan dolog ilyesféle tartalmat a *sutták* közé illeszteni. Ezért meglehetősen valószínű, hogy a szöveg a kommentárok és krónikák rétegéből származik, de az esemény fontossága miatt belekerült a *sutták* közé. Annak érdekében, hogy a *sutták* között jogosan elhelyezhető legyen, a kompiláció számos archaikus (vagy archaizáló) elemet, és némi buddhai tanítást tartalmaz, de ezek nem szervesen kapcsolódnak össze. A Buddha halálának a szerzetesrend kialakulása során akkor lett nagy fontossága, amikor szükség lett a vallásgyakorlat helyszíneire, kultuszra. Archeológiai forrásaink arra utalnak, hogy Ásoka idején a sztúpaépítés erős lendületet vett, ami összefüggésben állhat azzal az igénnyel, hogy a Buddha halála körüli eseményekről szóló forrásokat, legendákat, tanítástörödékeket összegyűjtsék, rögzítsék és kanonizálják: ennek látható végeredménye a *Mahāparinibbāna-sutta*, amely történeti jellege miatt inkább a krónikákba illene, viszont a téma kiemelt jelentősége miatt a *sutták* közé került, nevezetesen a *Dīgha-nikāya*ba. A *suttával* egy külön fejezet foglalkozik majd.

A *Mahāparinibbāna-sutta* nem tartozhat a legrégebbi szövegek közé,<sup>140</sup> hiszen a Buddha halála körülményeit igyekszik elmesélni, és a szerző számára nem álltak rendelkezésre erről megbízható adatok, a hamvasztás leírásában például emiatt agyon sok a fikció, és a szöveg hasonlóan mitikus regiszterben szól, mint a Buddha ifjúkorát elmesélni szándékozó késői kommentárszöveg, a *Nidānakathā*. A Buddha halála a buddhista ritualisztika szempontjából válhatott fontossá, a kiterjedő szerzetesrendnek szüksége volt a vallásgyakorlatok helyszíneire, hiszen nem voltak templomaik, amit egyfajta halottkultusz, ereklyekultusz pótolhatott:

[...] ahol elérte a tüzelő-maradvány nélküli teljes ellobbanás állapotát. Eljönnek majd e helyekre a hívő szerzetesek, nővérek, férfiak és nők. És akik e szentélyekhez zárandokolva megbékült szívvel bevégezik életüket, azok a test pusztulásával, a halál után üdvösségre, mennyei világba jutnak.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN ii 141)

<sup>140</sup> Noha nyilvánvalóan vannak benne nagyon korai elemek. A témáról önálló fejezet szól a későbbiekben.

## Szkillék a szóbeli hagyományozásban

A következő kérdés az, mennyiben tekinthetjük az említett specialistákat olyannak, akik már közvetlenül a Buddha halála után specializálódtak. Mint láttuk, a szerzetesrend fejlődésében az ilyen specializáció természetes, ha a szerzetességnek az egyik legfőbb feladata az eredeti buddhai tanítások szó szerinti megőrzése. Az is biztos, hogy a rendelkezésünkre álló hatalmas szöveganyag valamiképpen létrejött, és az elrendezése is megfelel a specialistáknak: a három *piṭaka* – *Sutta*, *Vinaya*, *Abhidhamma*. Ez az egyezés gyanús, abból a szempontból legalábbis, hogy amennyiben ezt a három specialistát egyszerre említi a szöveg, az abból a szemléletmódból fakad, amely már valamennyire rálát az egész szöveghagyományra.

A *Mahāgosīṅga-sutta* (MN 32), azon kevés *sutták* egyike, amelyiken elneveti magát az olvasó. A *sutta* végén ugyanis csattanó van. A remekül megkomponált szöveg arról szól, a tekintélyes szerzetesek, Sāriputta, Mahāmoggallāna, Mahākassapa, Anuruddha, Revata és Ānanda meglátogatják a Gosīṅga nevű igen kellemetes *sāla*-ligetet: az éjszaka fényes, a fák virágtól pompáznak, mindent átjár finom illat. Arról kezdenek beszélgetni, hogy vajon milyen az a szerzetes, amelyik ezt a ligetet még ragyogóbbá tehetné. Egymás után egyesével részletesen elmondják, hogy szerintük milyen kiváló tulajdonságokkal és tevékenységekkel rendelkezne az a szerzetes. Végül úgy döntenek, hogy megkérdezik ezt a Buddhától is. Aki egyetlen mondatban válaszol:

Az a szerzetes, aki étkezés után, az alamizsnagyűjtésből visszatérve, lótuszülésben, egyenes testtartásban leül, és tudatosságát a szája környékére irányítja: „Addig nem állok fel a lótuszülésből, amíg tüzem ki nem húny, tudatom nem szabadul meg a befolyásoktól.”<sup>141</sup>

Gondolatmenetünk szempontjából az első szoló, Ānanda leírása érdekes:

Az a szerzetes, Szāriputta, sokathallott, a hallottakra emlékezik, megjegyzi. Azok a tanítások üdvösek az elején, a közepén és a végén, szó szerintiek és értelmezettek; a jámborság egyetlen teljes és tökéletesen tiszta útját hirdetik. Ő az, aki az ilyen tanításokból sokat hallott, mind megjegyzi, szavakba foglalja, gondolkodásával megfontolja, a doktrínát teljesen átlátja. A négy gyülekezetnek kerek, összefüggő szavakkal és kifejezésekkel tanítja *dhammā*t a hajlamok kiírtása céljából.<sup>142</sup>

<sup>141</sup> *Idha, sāriputta, bhikkhu pacchābhantaṃ piṇḍapāṭapaṭikkanto nisīdati pallaṅkaṃ ābhujitvā ujum kāyaṃ paṇidhāya parimukhaṃ satimī upaṭṭhapetvā – ‘na tāvāhaṃ imaṃ pallaṅkaṃ bhindissāmi yāva me nānupādāya āsavehi cittaṃ vimuccissatī’ti.* (Mn i 219)

<sup>142</sup> *Idhāvuso sāriputta, bhikkhu bahussuto hoti sutadharo sutasannicayo. Ye te dhammā ādikalyāṇā majjhekalyāṇā pariyoṣānakalyāṇā sātthā sabyañjanā; kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ abhivadanti, tathārūpāssa dhammā bahussutā honti, dhātā vacasā paricitā, manasānupekkhitā, diṭṭhiyā suppaṭividdhā. So catassannaṃ parisānaṃ dhammaṃ deseti parimaṇḍalehi padabyañjanehi anuppabandhehi anusayasam ugghātāya.* (Mn i 212)

A hagyomány alapján világos, hogy itt Ānanda önmagáról beszél, ő az akiről azt tartják, hogy mindent megjegyez. Ettől függetlenül itt egy szerzetes ideáltípusának leírását olvashatjuk. Ānanda az ideáltípusa annak a szerzetesnek, aki az előzőleg ismertetett *suttá*kban a *dharmadharma* specialista volt. Ez a fajta tudás, amit Ānanda képvisel, ez az ideál a szövegőrzői hagyomány terméke. Ez a szemléletmód arra a képtelen következtetésre vezet, hogy egy ember, jelesül Ānanda az évek folyamán mérhetetlen mennyiségű szöveget tanult meg, majd később mondott vissza. Azonban a szövegek megjegyzésének és visszamondásának a képessége nem az egyetlen lényeges tényező: Ānanda ugyanis teljesen át is látja a tant (*ditthiyā suppaṭividdhā*).

Racionálisan szemlélve, Ānanda valóban megjegyezhetett sok mindent, viszont az teljességgel kizárt, hogy a fennmaradt tanítások mind az ő, vagy néhány másik kortárs emlékezetére menjenek vissza. A kánon sokkal nagyobb annál, és főképp sokkal kiterjedtebb, és sok esetben a Buddhától nagyon távol álló tanítóktól származó képzetekkel van teli. A páli szövegmegőrző hagyomány egységesítő jellege tagadhatatlan (a kanonizálás egységesítés is egyben), de ettől még nem lett egységes a kánon. Viszont a buddhista hagyomány a kánont mégis koherensnek gondolja, legalábbis tartalmi értelemben, aminek oka kell legyen, és a következőkben erre keressük a választ.

## A mesterfok

A szó szerint megjegyző, módszeresen rögzítő szövegmegőrző hagyományhoz képest a másik szemléletmód, amit Wynne épp a négy *mahāpadesa* elemzése segítségével cáfol vagy legalábbis gyengít, az a hagyományozásnak az improvizációs jellege. Az improvizáción nem esetlegességet és önkényességet értünk, hanem azt a jelenséget, amit a Buddha az *Abhayarājakumāra-suttā*ban (MN58) fejt ki:

- Uram, művelt nemesek, bráhminok, gazdák vagy *szamanák* időről-időre kifundálnak egy-egy kérdést, majd eljönnek az általjutotthoz és megkérdik tőle. Ilyenkor szentséged már előre végiggondolta, hogy mit fog válaszolni arra a kérdésre, vagy ott helyben jut az eszébe?
- Herceg, ugyanezt a kérdést teszem fel neked. Válaszolj szíved szerint. Ugye, jól értesz a harci szekér részeihez és alkatrészeihez?
- Igen, uram.
- És ha valaki odamegy hozzád és megkérdezi tőled, mi a neve a szekér egyik vagy másik alkatrészének, ilyenkor már előre végiggondoltad, hogy mit fogsz válaszolni arra a kérdésre, vagy ott helyben jut az eszedbe?

- Uram, neves kocsihajtó vagyok! Jól értek a harci szekér részeihez és alkatrészeihez, jól ismerem mindet, a válasz ott helyben az eszembe jut.
- Ugyanígy, herceg, a művelt nemesek, bráhmínok, gazdák vagy *szamanák* kérdéseire a válasz ott helyben az általjutott eszébe jut. És miért? Mert az általjutott az örök törvény világát teljesen átlátja (*tathāgatassa dhammadhātu suppaṭividdhā*).<sup>143</sup>

Itt tehát arról van szó, hogy az, aki jól ismer valamilyen dolgot, annak nem kész szövegek és mondatok vannak a fejében. Egy tudományágban vagy egy mesterségben igazán jártas embernek totális képe van a dologról, nem tudja felsorolni a részleteket, de a részletek is előjönnek, amikor foglalkozik a dologgal. Ez az emberi agynak egy speciális képessége. Erről minden embernek van világos tapasztalata: az anyanyelve. Az anyanyelvén az ember mester, ami nem azt jelenti, hogy a nyelv minden rétegét ismeri, de azt igen, hogy a szokásos nyelvhasználatán belül tökéletes és természetes biztonsággal mozog, előre megfontolás nélkül generálja a gondolatait és önti őket szavakba, mondatokba, beszédekbe, a kettőt gyakran teljesen szinkronban. A zeneművész is így játszik a hangszerén, a színész is így áll a színpadon, a felkészült és sokat tanult oktató is így ad elő a teremben, a jó autószerelő is így áll neki az autószereléshez, a sielő így egyensúlyoz a sítalpon, és még sorolhatnánk. Történetünkben a Buddha az, aki felismerte az örök törvényt, a *dhammát* (jelentsen az most bármit is), mindent megtudott róla, tökéletesen érti minden aspektusát. De nem munka nélkül jutott hozzá, ahogyan a sielő és a zenész sem: rengeteg energiát, időt, keserves gyakorlást fordítottak rá, mire képességgé vált bennük a tudás. Valójában ez a mesteri fok az, ami a szövegek doktrinális koherenciája mögött megjelenhet, ha megjelenik ilyen egyáltalán. Erre a fajta homogenitásra utal az „üdvös az elején, a közepén és a végén” gondolat Ānanda szövegében. Ānanda tudásának az alapja is az, hogy sokat hallotta (*bahussuta*) a Buddha tanításait, és azokat interiorizálta, megfontolta, doktrinálisan teljesen átlátta, és ennek révén szavakba is tudja önteni. A két szövegrészben látható (*Mahāgosīṅga-sutta* és *Abhayarājakumāra-sutta*) terminológiai egyezés (*suppaṭividdhā*) is beszédes, de a tartalmi kapcsolat a lényeges. Az, hogy Ānanda mindent megjegyzett, csak a későbbi szöveghagyományozási szemléletnek a terméke, valójában inkább Ānanda és a többi olyan tanítvány, aki sokszor hallotta a Mestert, eleget foglalkozott azzal, amit az mondott. Nem betanult mondatokat mondtak, hanem egy meglévő tudásbázist aktualizáltak. Természetesen ennek a tudásbázisnak vannak konkrét elemei: szavak, kifejezések, mondatok, akár mondatblokkok is, de leginkább tartalmi összefüggések, logikai következtetések, tartalmi fogódzók. Sőt sztorik is, hívószavak, metaforák: a tehénpásztor példázat például ilyesmi. Nem kellett szó szerint megtanulni, de ha az ember ismeri jól a logikáját, érti, akkor bármikor el tudja mondani. A mesteri tudás mindig képes generálni azokat a

<sup>143</sup> ... *Evameva kho, rājakumāra, ye te khattiyapaṇḍitāpi brāhmaṇapaṇḍitāpi gahapatipaṇḍitāpi samaṇapaṇḍitāpi pañham abhisankharitvā tathāgataṃ upasaṅkamitvā pucchanti, jhānasovetaṃ tathāgataṃ paṭibhāti. Taṃ kissa hetu? Sā hi, rājakumāra, tathāgatassa dhammadhātu suppaṭividdhā yassā dhammadhātuyā suppaṭividdhattā jhānasovetaṃ tathāgataṃ paṭibhātī*’ti. (Mn i 395)

kifejezésformákat, amire a tárgya kifejtésének szüksége van. Sőt, a generatív képesség arra is kiterjed, hogy olyan problémákra is megoldást találjon, amelyekkel korábban még nem találkozott, de benne vannak abban a körben, amire ez a tudás vonatkozik. Lefordítva a buddhizmus nyelvére, azok, akik valamilyen módon eljutnak a buddhai tanítás mély megértéséig, válaszolni tudnak majd olyan kérdésekre is, amelyekkel addig nem foglalkoztak, vagy nem tanultak róla.

## Az improvizációs szöveghagyományozás

A buddhizmusnak az a tulajdonsága, hogy rengeteg nagy tekintélyű szereplő van benne, akik akár nagyon eltérő tanításokat képviselnek, valamint hogy ebből a tényből következőleg sok szektára is szakadt, éppen abból a hozzáállásból fakadt, amit a szekér-hasonlatnál látunk. A szektákra szakadást sem kell tehát negatívan értékelni, ugyanis az újdonságoknak a szüntelen felmerülése és beépülése a buddhizmus jellegzetessége. A Buddha egyszemélyi tekintélye ugyan megmaradt, de nem lett a személyéből próféta: rendszere azért tudott sikeres lenni, mert nyitott volt a rendszer az értelmezések felé. Ennek alapját pedig az teremtette meg, hogy a Buddha határozottan elutasította, hogy személyes utódot jelöljön ki maga utánra, ehelyett a *dhammát* és a *saṅghát* tette meg a szerzetesi rend számára az egyetlen authoritásnak. A *saṅgha* tehát kettős feladat elé került: egyrészt meg kellett őrizni, amit a Buddha, a tudás forrása mondott, másrészt a kihívásokra reagálni is képesnek kellett lennie. A buddhizmus története azt bizonyítja, hogy sikerült mindkettőnek megfelelni. A páli kánon annak a konzervatív törekvésnek és szemléletmódnak az eredménye, ami igyekezett összegyűjteni, megőrizni a mester szavait és tanításait, a szektáriánus buddhizmus pedig annak a elvnek az eredménye, amelyik a doktrínákat a valós történeti térben akarja megvalósítani, és emiatt kénytelen önmagát mindig újragondolni. A két folyamat az első perctől kezdve jelen van a buddhizmus történetében, de nem egymástól függetlenül: mindegyik folyamat megvan a másikban is. A szektáriánus buddhizmus is a Buddha megkérdőjelezhetetlen tekintélyére hivatkozik, a konzervatív *theravāda* is tartalmaz olyan elemeket, amelyek más iskolákra jellemzőek.

De vajon van-e szekérhasonlatban látott elvnek a régebbi anyagban más nyoma is? A *Vinaya Mahāvagga*pāli könyvének első *khandhakája* biográfiai kisregénynek tekinthető, a Buddha körüli eseményeket meséli el a megvilágosodása után. Ebben a történetfolyamban olvashatunk az első világi hívek, férfiak és nők jelentkezéséről, és az első olyanokról, akik nemcsak a Buddha követői lettek, azaz a szerzetesrend tagjaivá váltak, hanem maguk is megvalósították azt, amit a Buddha elért. Az első ilyen szerzetessé váló tanítványok az Ötök csoportjának szerzetesei (*pañcavaggiyā bhikkhū*):

a) „Minden, aminek sajátossága, hogy keletkezett, annak az is sajátossága, hogy megszűnik.” Meglátták, elérték, megértették az örök törvényt és a mélyére hatoltak. Túljutottak a bizonytalanságon a mester tanításában, nem tévelyegtek, magabiztossá váltak, nem szorultak másra.<sup>144</sup> Ekkor így szóltak a nagyszenthez:

– Kérjük szentségedtől a vándorlétet, kérjük az avatást!

– Induljatok, szerzetesek! – szolt a nagyszent. – Immár magatok látjátok az örök törvényt; járjátok a jámborság útját, hogy teljesen véget vessetek a boldogtalanságnak!

Így történt e testvérek avatása. [...]

b) Szerzetesek, ha a tanult, avatott tanítvány így látja, akkor kiábrándul a testből, kiábrándul az érzetből, kiábrándul a képzetből, kiábrándul a meghatározottságokból, kiábrándul a tudatból, és mivel kiábrándul, szenvedélymentessé válik, a szenvedélymentesség révén pedig megszabadul. Megszabadul – és tudatára is ébred, hogy megszabadult, felismeri, hogy a születés elenyészett, a jámborság útja véget ért, a teendő elvégeztetett, ezzel nincs több teendő.<sup>145</sup>

Ezt mondta a nagyszent. Az Ötök csoportjának szerzetesei pedig meglegéddel és tetszéssel fogadták a nagyszent tanítását. Tudatuk még a magyarázat közben megszabadult a befolyásoktól;<sup>146</sup> tűzüket nem táplálták tovább (*amupādāya*). Ebben az időben hatan voltak az érdeemesek (*arahanto*) a világon. [...]

c) Majd a nagyszent így szólt azokhoz a szerzetesekhez:

– Minden béklyót ledobtam már, lehet akár égi, akár emberi. Ti is ledobtatok már mindet. Járjátok vándorutakat sokaknak hasznára, boldogságára, a világ iránti együttérzésből, istenek és emberek javára, hasznára, boldogságára. Ne menjetek ketten egy úton! Szó szerint és értelmezve tanítsátok az örök törvényt, amely üdvös az elején, a közepén és a végén; világítsátok meg a jámborság egyetlen teljes és tökéletesen tiszta útját.<sup>147</sup> Vannak

<sup>144</sup> *Te diṭṭhadhammā pattadhammā viditadhammā pariyoḡāhadhammā tiṇṇavicikicchā vigatakathaṃkathā vesārajappattā aparappaccayā satthusāsane bhagavantaṃ etadavocuṃ* – ‘labheyyāma mayaṃ, bhante, bhagavato santike pabbajjaṃ, labheyyāma upasampada’nti. ‘‘Etha bhikkhavo’’ti bhagavā avoca – ‘‘svākkhāto dhammo, caratha brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaā’’ti. *Sāva tesam āyasmantānaṃ upasampadā ahoṣi*. (Vin i 12)

<sup>145</sup> ‘A születés elenyészett’: kézenfekvő értelme, hogy nincs több újjászületés. Lehetséges azonban, hogy a *jāti* (születés, származás, kaszt) itt a születéssel magunkra vett terheket, kötelességeket és szenvedéseket jelenti. Párhuzamos szöveghelyeken ebben a pozícióban ‘a befolyások elenyésztek’ kifejezés áll, ami jóval ideillőbbnek tűnik.

‘Ezzel nincs több teendő’, *‘nāparaṃ itthattāya’* a szokásos fordításban ‘az evilági létnek nincs folytatása’, azaz a létforgatag véget ért. Ez félreértés, az *itthattā*, ‘ilyenség’ téves értelmezése, hogy ‘ittség’ (ez páliul *etthattā* lenne) és figyelmen kívül hagyja a ragozást is (véghatározó eset). A pontos, szó szerinti fordítás: ‘nincs más [ti. teendő] az ilyenség végett’, ahol az ilyenség nyilvánvalóan a megszabadult állapotra utal.

<sup>146</sup> Az *āsava* a szerzetesi előrehaladást hátráltató tényezők egyik szakneve a buddhizmusban.

<sup>147</sup> *Muttāhaṃ, bhikkhave, sabbapāsehi, ye dībā ye ca mānūsā. Tumhepi, bhikkhave, muttā sabbapāsehi, ye dībā ye ca mānūsā. Caratha, bhikkhave, cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya*



lények a kevésbé elvakult fajtából. A törvény nem csak süket fülekre talál, lesznek majd, akik megértik. Én is indulok Uruvélá, a hadvezér faluja felé, hogy tanítsam a törvényt.

A történet előzménye az, hogy a Buddha, miután Brahmá rébeszélte, hogy tanítson, megfelelő tanítványokat keres, visszatér korábbi aszkétáitaihoz, elmondja nekik a *Dhammacakkappavattana-suttát*. Ennek révén az öt aszkéta a) mély tudást szerez a *dhammáról*, és a Buddha híveivé válnak. A Buddha ezután elmondja az éntelenség jegyéről szóló tanítóbeszédet (*anattalakkhaṇa*), aminek következtében b) a szerzetesek elérik a megszabadulást, *arhatok* lesznek. (Hasonló a történet ezek után Yasa, a gazdag ember fia, majd négy, majd ötven barátja esetén, akik ugyanígy, két lépcsőben válnak először szerzetessé, majd *arhattá*. Ekkor 64 *arhat* van már.) A Buddha c) útra bocsátja ezt a 64 *arhattá* lett szerzetest, mondván, ketten ne menjenek egy úton, és tanítsák a *dhammát*.

Noha a *Vinaya* stílusa kicsit naív és egyszerűsítő, gondolatilag jól illeszkedik ahhoz, amit a *Majjhima-nikāya* korábban elemzett két passzusában (*Mahāgopālaka-sutta* és *Mahāgosiṅga-sutta*) megfigyeltünk. A buddhai tanítás révén a szerzetesek átlátják a tanításokat, önállóak lesznek, majd ezt az első belátást további tanulás és elmélyülés követi, aminek révén végül elérik a célt, a megszabadulást. Ezután mindenki elindul a maga útján, nincs szüksége másra, viszi a fejében a tudását, aminek két aspektusa van: megtanult elemek, és képesség az interpretációra. A dolog működését az biztosítja, hogy átlátják töviről-hegyire, és hogy összefüggő egész. Mindebből az is következik, hogy az eredeti buddhai tanítás valójában nem lehetett sok (illetve bármennyi, hiszen a Buddha is mester, aki képes generálni újabb és újabb magyarázatokat), doktrinálisan minden bizonnyal sokkal-sokkal kevesebb, mint ami a kánonból látszik. Amint láttuk, akár egy mondatban is elmondható, mit kell tenni (*Mahāgopālaka-sutta*).

Az *arhattá* válás a korai buddhizmusra jellemző és gyorsan megtörténhető eseménynek számít. Hasonló történetek a *Majjhima-nikāyában* is előfordulnak, amikor a Buddha tanítása után a szereplők világi hívekké, vagy *arhattá* (nyolc *suttában*: MN 7, 57, 73, 75, 81, 86, 92, 124) válnak. Szövegeinkben *arhattá* általában egyénítve jellemzett személyek válnak, bráhminokat, aszkétákat, akik valamilyen nézetet ütköztetnek a Buddhával. A buddhizmus későbbi történetében az *arhatok* jelentősége csökken, sőt, mint korábban láttuk az öt tézissel (az *arhatok* is tévedhetnek stb.) kapcsolatban, a tekintélyüket megkérdőjelezte a későbbi hagyomány. Az *arhat* ideált a *bodhisattva* ideál váltja fel.

---

*atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. Mā ekena dve agamittha. Desetha, bhikkhave, dhammaṃ ādikalyāṇaṃ majjhakalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāsetha.* (Vin i 20)

## A kánon kompozit természet

Abból, hogy a buddhizmus terjedése és változása mögött a szöveghagyományozódásnak ezt a két tradícióját feltételezzük, az a következtetés adódik, hogy nem kell minduntalan arra gondolni, hogy a kánon egy bizonyos eseményre (például a zsinatokra vagy a missziókra) vonatkoztatva 'kész' volt, vagy hogy mennyire volt 'kész'. Bizonyos értelemben a kánon mindig is késznek tekinthető: az időnek egy metszetében a buddhisták fejében lévő tanítások halmaza a kánon. A korábban látottak miatt ez természetesen egy folyton változó halmaz: amikor sokan és sok helyen tanítják a tant, nagyobb a halmaz, és több benne a 'másolat'. Amikor kevesebben tartják a fejükben, például a ceyloni nagy éhínség idején, akkor kisebb és kevesebb a másolat. A kánon összegyűjtése és rendszerezése viszont bármikor megcsinálható, és ennek terepe és mélysége az erőforrásokon, a módszertanon és a szervezethez alapul. Az adatok alapján Mahinda nem írásban vitte a kánont Ceylonba, ahogy a többi misszió is szóban vitte. E misszionáriusok egyrészt rendelkeztek *dhammára* vonatkozó improvizációs-interpretációs képességgel, másrészt a fejükben (vagy a *bhāṇakákéban*) egy bizonyos mennyiségű és tartalmú szöveg is volt – erre utalnak a krónikák és Ásoka felirataiban szereplő szöveg-címek: egy bizonyos merítés a *dhamma* tengeréből. A páli kánon jelentősége éppen az, hogy minden bizonnyal volt egy korai 'merítés', egy korai összegyűjtése a tanításoknak, amit elszigetelve őriztek, de időnként megújítottak: a szöveg leírása majd a kommentárárok olvasta ilyen, és feltehető, hogy ezek során az anyag jelentősen alakult.

A páli kánon a szöveghagyományozódás két tradíciója közül annak az eredménye, amelyik egy hiteles szövegkorpuszt szeretne előállítani. E nézőpontból a kánon a *Tipiṭaka*, az ebben található szövegek pedig '*buddha-vacana*', a Buddha szavai. Ez a szövegtest tudatos szerkesztés eredménye. A szöveghagyományozódás improvizációs tradíciója számára viszont nem a szöveg megőrzésén volt a hangsúly, hiszen a *dhamma* értésének birtokában a *dhamma* bármikor megjeleníthető, a felmerülő kérdések általa megválaszolhatóak. Az egyes *sutták*, történetek, gondolati blokkok, kifejezésláncolatok vagy terminusok mögött önállóan gondolkodó személyeket vagy szerzetesi közösségeket kell feltételezni, akik a saját környezetükhöz alkalmazkodva, saját gondolkodásuk szerint alakították és értelmezték a buddhai hagyományt. Emiatt természetes, hogy a szövegek, amelyek ezen a módon keletkeztek és aztán kerültek be a kánonba, az egységesítő hatások ellenére is sokféle ideát hordoznak magukban. A kánon jelenlegi formájában egy rendkívül összetett szöveg. Vannak az egész kánonon végighúzódó jellegzetességek, amelyek közül néhány könnyen észrevehető, néhány viszont mélyebb elemzést igényel. Ha sikerül jól meghatározni egy jellegzetes tartalmi elemet, amely megjelenik a kánon egészében vagy legalábbis egy körülhatárolható részében, az segít megérteni egyrészt magát a szöveghagyományozás történetét, illetve segítségével meg lehet világítani korábban

érthetetlennek, inkoherensnek, ellentmondásosnak vagy csak szokatlannak tűnő szöveghelyeket, tanításokat.

A következőkben bemutatok négy ilyen jellegzetességet, amelyek egyrészt bizonyítani fogják a páli kánon korai rétegének kompozit természetét, másrészt segítségükkel néhány nagyon közismert szöveghelyet és tanítást új fénybe helyezek. A jelenségek kiterjedését nem vizsgálom a teljes kánonra vonatkozólag, a néhány elemzést elegendőnek tartom az eljárás működőképességének bemutatására.

Bevezetésként megpróbálom tisztázni, mi is lehetett az a 'kevés', amit a Buddha tanított. Ennek a tisztázásnak természetesen nem lehet olyan érvénye, amely alapján el lehetne különíteni a buddhai és a nem buddhai tanításokat, de némi tájékozódási pontul szolgál. Bemutatom, hogy a *nibbāna*-ra vonatkozó egyes képzetek is lényeges doktrinális változáson mentek át. Hogy a Buddha alapvetőnek számító nézete (az öt *khandha*) az emberi lény mibenlétéről milyen korabeli filozófiai elemeket foglal magába. Hogy a bráhmin tradíciónak minden bizonnyal komoly szerepe volt a szöveghagyományozásban. Hogy a *Mahāparinibbāna-suttā*-ban a Buddha halálának leírásában milyen külső minták játszhattak közre. Végül bemutatom, hogy a korai anyagban (a páli kánonban, azon belül főképp a *Vinayā*-ban) felfedezhető egyfajta szexuális tradíció, amely a buddhizmus későbbi történetében a tantrizmusban is szerepet kap majd.

## A Buddha filozófiája

A Buddha filozófiája nem azonos a buddhizmus filozófiájával, de még a korai buddhizmusával sem. A tanítások eredeti köre nehezen meghatározható, de vannak stabil doktrínák, és ezekkel a későbbi buddhista filozófia tételei jellemzően nem kerülnek lényegi ellentmondásba.

A Buddha alaptanítása az 'avatottak négy igazsága', amely az orvosi tevékenység modelljét követi: a betegség tényének felismerése (diagnózis), a betegség eredetének feltárása (anamnézis), a kezelés lehetőségének felismerése (prognózis), és végül a gyógymód (terápia, kúra).<sup>148</sup>

## Az avatottak négy igazsága

### Az avatottak első igazsága a boldogtalanságról

„Boldogtalansággal teli a születés is, az öregség is, a betegség is és a halál is. Boldogtalanság a kellemetlennel együtt lenni és a kedvest nélkülözni. Boldogtalanság az is, ha a kívánság nem teljesül. – Röviden, boldogtalansággal teli a sajátítást tápláló öt törzs.”

(*Dhammacakkappavattana-sutta*)

A Buddha nem beszél családjáról, gyermekkoráról, de az öregség, a betegség és a halál valószínűleg még fiatalon mélyen megérintette.<sup>149</sup> E három tapasztalat alkotja a boldogtalanság magvát, de mögöttük általánosabb elvek jelennek meg:<sup>150</sup> a betegség testi és lelki gyötrelmet (*dukkha*) jelent, az öregség mulandóságot (*a-nitya*) és változást (*vipariṇāma*), a halál azt, hogy a dolgoknak nincs önálló lényegiségük, szubsztanciájuk (*an-attā*). A boldogtalanságról személytelenül és általánosítva szól, mert az okait keresi, és ritkán részletezi a boldogtalanság megjelenési formáit, köztük az ember természeti-társadalmi környezetét:

...kereskedő, gulyás, íjász, királyi testőr, vagy más – ki van téve a hidegnek és a hőségnek; böglyök, szúnyogok, szél, tűző nap, csúszómászók gyötrik, éhség és szomj kínozza; a derék ember hiába töri magát, szorgoskodik, igyekszik, nem jut hozzá a vágyott javakhoz; ha hozzájut a vágyott javakhoz, akkor viszont a megóvásuk okoz neki

<sup>148</sup> A buddhista szerzetesek kevés dolgot tarthattak birtokukban (néhány ruhadarab, alamiznásszilke, szűrő, tű, gyógyszer). Folytonos vándorlásuk során valószínűleg valamiféle gyógyítási tevékenységet is folytattak, így az avatottak négy igazságának a logikája ismerős volt számukra. A *Sunakhatta-suttā*-ban (MN 105) a mérgezett nyíl kivágásának metaforája: a seb a hat érzék, a mérge a tudatlanság, a nyíl a szomjúhozás, a tudatosság a kutasz, a *Tathāgata* a sebészorvos.

<sup>149</sup> A születés, betegség, öregség és halál elsősorban másokra, a szeretett személyekre vonatkozik (Ruzsa 1994.). A születés a többi oka (aki megszületik, az meg is hal), de a születés az anya halálát is okozhatja – a Buddha anyja (felesége?) belehalt a szülésbe.

<sup>150</sup> Erről részletesen Ruzsa (2003).

szenvedést és gondot; hiába óvja-védi javait, elveszik a hatalmasok vagy ellopják a tolvajok, elemésztik a tűz, elsodorja a víz, elveszik szívtelen örökösei.

[...] vitába keverednek a hatalmasok a hatalmasokkal; villogó kardok közepette belevetik magukat a csatába; nyíllal és dárdával döfik át a másikat; megszegik a szövetséget, fosztogatnak, rabolnak, csapdát állítanak egymásnak; horogra akasztják, húsából darabokat metszenek ki, fűrésszel vagdalják, kerékbe törik, péppé verik, forró olajjal locsolják, kutyákkal marcangoltatják szét, elevenen karóba húzzák, karddal a fejét levágják...

(*Mahātaṇhāsankhaya-sutta*, MN 38; Mn i 85)

### **Az avatottak második igazsága a boldogtalanság keletkezéséről**

Nem más ez, mint a folyton újraéledő,<sup>151</sup> örömmel és szenvedéllyel járó, hol ebben, hol abban örömét lelő szomjúhozás – éspedig az élvezetekre, vagy arra, hogy valami legyen, vagy múljon el.<sup>152</sup>

(*Dhammacakkappavattana-sutta*; Vin i 10)

A boldogtalanság forrása a szomjúhozás (*taṇhā*). Ez nem kívül a világban van, hanem az emberen belül; az ember természetéből következik. Ami a szenvedés okának tűnik (például háború), az valójában már csak következmény. A szomjúhozás nem etikai, hanem pszichológiai kategória. A szomjúhozás kielégíthetetlen, addiktív és szertelen.

### **Az avatottak harmadik igazsága a boldogtalanság kiküszöböléséről**

Nem más ez, mint a szomjúhozás kiküszöbölése, elhagyása, elvetése, elengedése, be nem fogadása a teljes szenvedélymentesség révén.

(*Dhammacakkappavattana-sutta*; Vin i 10)

A buddhista<sup>153</sup> értelmezés szerint a szomjúhozás megszüntetéséről van szó, valójában inkább csak a kiküszöböléséről (*nirodha* 'eltorlaszolás'), a szinonimák szerint: elhagyásáról, elvetéséről, elengedéséről, be nem fogadásáról. A kiküszöbölődés a megvilágosodással (*sambodha*) jön létre, az ember megszabadul a szomjúhozástól, haláláig marad a világban, a halálával viszont végleg megszabadul, ellobban (*nibbāna*). A szomjúhozást magát nem lehet kiírtani, az pusztán érzéketlen

---

<sup>151</sup> *Ponobbhavikā*, „újralevéssel kapcsolatos”. Jelentheti azt, hogy a sóvárgás újra meg újra feltámad, vagy hogy az egyszer megszerzett élvezetet újra meg kívánjuk kapni. A tradicionális értelmezés szerint „újrászületést eredményező”.

<sup>152</sup> A háromféle szomjúhozás (*taṇhā*) jelentése nem világos, valószínűleg kései betoldás, mert a szanszkrit szövegváltozatokból hiányzik. Különösen homályos a 'legyen' (*bhava*) és a 'múljon el' (*vibhava*) szomjúhozása. A tradicionális értelmezés szerint a (jó) újrászületés, illetve a létforratagból való kikerülés vágyáról van szó.

<sup>153</sup> A buddhizmus, hasonlóan a többi indiai eredetű valláshoz, hisz a lélek-vándorlásban. Ezekben a legfőbb cél soha többé újra meg nem születni. A Buddha viszonyát az újrászületéshez külön fejezetben tárgyalom.

tompaságot és közönyt eredményezne. Például egy szexuális készítés szexuális készítés marad, az ahhoz fűződő viszony viszont megváltozik: nem uralja el a tudatot, kirekesztődik – az ember felülemelkedik rajta (*upekkhā*):

Így hát nem fogad el és nem utasít el; bármilyen érzetet is érez – boldogságot, boldogtalant vagy közömböset – nem fogadja tetszéssel, nem üdvözli és nem kötődik hozzá.<sup>154</sup>

(*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 270)

A megszabadulásra törekvő és a megszabadult ember nem fordít hátat a boldogtalansággal teli világnak és a boldogtalan embereknek, hanem jóindulattal (*mettā*), részvéttel (*karuṇā*), türelemmel (*khanti*) és derűvel (*muditā*) fordul feléjük. A megszabadulásra törekvés révén a világ sem marad változatlanul, mert a világban működik a *karma* törvénye.<sup>155</sup>

Hogy az embernek mindenekelőtt önmagát kell megváltoztatnia, indiai gondolat is – az egyik életbölcsesekkel teli mesegyűjtemény megfogalmazásában:

Minden boldogság a tiéd, ha a szíved elégedett:

Bőrborítású földön jársz, ha szandál van a lábadon.<sup>156</sup>

#### **Az avatottak negyedik igazsága a boldogtalanság kiküszöböléséhez vezető útról**

Ez maga az avatottak nyolcórű ösvénye, éspedig a helyes nézet, a helyes szándék, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes megélhetés, a helyes erőfeszítés, a helyes tudatosság, a helyes összpontosítás.

(*Dhammacakkapavattana-sutta*; Vin i 10)

E gyakorlati vezérfonal, az út tagjainak értelmezése a szövegekben szétszórva található meg.<sup>157</sup> A klasszikus felosztás szerint az első kettő a bölcsesség (*paññā*) körébe tartozik, a következő három az erény (*sīla*) körébe, az utolsó márom a meditáció (*samādhi*) körébe. A 'helyes' szónak nincs izolált értelmezése, csak a jelzett fogalommal együtt fordul elő („helyes nézet”). Nem volna persze különös, ha egy filozófus megpróbálna a 'helyes' mértékére valamilyen általános meghatározást adni, mint ahogy Arisztotelész tette. Arisztotelész ugyanis azzal próbálkozott, hogy a helyes mértéket az ellentétes fogalmak viszonylagos középértékénél határozza meg.<sup>158</sup> Így például a fősვნყség és a tékozlás ellentétpárja között a nemes lelkű adományozást tartja a helyes mértéknek. A Buddhánál megvan a középút fogalma, de egészen speciális értelemben, csak a

<sup>154</sup> *Tassa taṃ vedanaṃ anabhinandato anabhivadato anajjhosaṃya tiṭṭhato yā vedanāsu nandī sā nirujjhati.*

<sup>155</sup> A *karma* buddhista fogalma rendkívül sokszínű. Erről: McDermott (1983). A *dzsainák* mechanikus *karma*-felfogásához képest a hangsúly a szándékra (*cetanā*) esik. A Buddhánál etikai, nem pedig metafizikai jelentősége van. A tettek jelenvilágbeli hatásáról: *Kālāma-sutta* (AN 3.65).

<sup>156</sup> *Hitopadeśa* I. 143. Ruzsa Ferenc fordítása.

<sup>157</sup> Például a helyes beszéd egy frappáns kifejtése itt olvasható: *Abhayarājakumāra-sutta*.

<sup>158</sup> Eudemoszi Etika II. 3.

spirituális törekvők kétféle szélsőséges útjára vonatkozik: az érzéki élvezeteket használókéra, illetve a kíméletlen aszkézist gyakorlókéra.<sup>159</sup>

## A származva keletkezés ('függő keletkezés')

Az első két igazság között a viszony: okozat-ok. De a Buddha nem ok-okozati viszonyokat tételez, legalábbis nem abban az értelemben, hogy valami okoz valami mást. Összetett ok-okozati viszonyokkal rendelkező összetett jelenségeket feltételez, de az okok egész rendszerét nem kísérli meg feltárni. Csupán az összefüggést, mégpedig a lényegi összefüggést ragadja meg két dolog között, jelen esetben a szomjúhozás és a boldogtalanság között. A tapasztalatnak megfelelően írja le: az ember nem tudja, miért és hogyan gyilkos a kígyó mérge, de hogy életben maradjon, elég annyit tudnia, hogy a kígyómarás halálos lehet. Egy gyilkosságnak mi az oka, a golyó, a fegyver, az ujj, a gyilkos, az indulata, a szándéka? Az okok sora és kötege vezet okozatok sorára és kötegére. Az *ariya* igazságokra vonatkoztatva ez az összefüggés ebben áll: a szomjúhozásból keletkezik a boldogtalanság, próbaköve pedig az, hogy ha az előbbit kiküszöböljük, az utóbbtól megszabadulhatunk. A forrás folyamatosan táplálja azt a dolgot, ami azon alapul: addig ég a tűz, amíg a tűzifa táplálja.

A származás lényegi gondolata jelenik meg abban a sokszor idézett buddhista tanításban, amely 'függő keletkezés' (*paṭicca-samuppāda*) néven ismert. A tűz gyakori metafora a buddhista szövegekben, ennek példáján könnyen megérthető a gondolat. A tűzifa az, ami elég, de az nem egyértelmű, hogy a tűzifa lenne a tűz oka. A tűz okának inkább lehet tartani egy villámot, a tüzet gyújtó papot, annak szándékát, vagy a tűzgyújtó szerszámot. Itt az a viszony az érdekes, ami a tűzifa és a tűz között van, nem a ható okról van szó tehát, hanem az anyagi okról. Ezt fejezi ki a *paṭicca*<sup>160</sup> (szkrt. *pratītya*) szó, amit a 'függ' igéből származó szavakkal szokás fordítani, főnévi alakját pedig (*paccaya*; szkrt: *pratyaya*), a 'feltétel' szóval.<sup>161</sup> Tehát a tűzifától függve ég a tűz; a tűz 'feltétele' a fa. Noha a tűzifa valóban a tűz feltétele, a tűzifa meglététől függ a tűz megléte, de ezen kívül mástól is függ, például, hogy van-e oxigén, nem zuhog-e éppen az eső, nem nedves-e a tűzifa stb. A tűzifa és a tűz közötti viszony a legspecifikusabb. A tűzifa az, amiből származva, amin alapulva ég a tűz, ami meghatározza a tűz lényegi mivoltát:

<sup>159</sup> Az aszketikus életmód a *dzsainák* önkínzó gyakorlatait jelenti, a másik véglet minden bizonnyal a később tantrikusnak nevezett misztikus irányzat lehet. A témával később külön fejezetben foglalkozom.

<sup>160</sup> 'paṭicca' szó szerint: felémenve. A szövegösszefüggésből egyértelmű, hogy a Buddha „ered, származik valamiből, alapul valamire” értelemben használja. A legtöbbször a 'függ' igével adják vissza.

<sup>161</sup> A szokásos angol terminusok: depending; condition, etc.

És ha megkérdezlek, hogy miből származik a [tűz] égése, mit válaszolsz?  
– Azt, hogy a tüzelőből – fűből és fából származik.<sup>162</sup>

(*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 486)

A tüzet is aszerint nevezzük el, hogy melyik forrásból származva ég.<sup>163</sup> Ha rönkből származva ég, rönktűznek nevezzük. Ha rőzséből, szalmából, tehénlepenyből, pelyvából vagy szemétből származva ég, akkor rőzsetűznek, szalmatűznek, tehénlepenytűznek, pelyvatűznek vagy szeméttűznek nevezzük. Ugyanígy a tudatot is aszerint nevezzük el, hogy melyik forrásból származva keletkezik.

(*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 260)

Ez a származási viszony az, amit a Buddha általában alkalmaz, amikor két dolog közti oksági viszonyra utal. Az alábbi példák mindegyikében az említett *paṭicca*-viszony szerepel:

Szerzetesek, a tudatot aszerint nevezzük el, hogy melyik forrásból származva keletkezik. A látásból és a színekből<sup>164</sup> származva keletkező tudatot látási tudatnak nevezzük. A hallásból és a hangokból származva keletkező tudatot hallási tudatnak nevezzük. A szaglásból és a szagokból származva keletkező tudatot szaglási tudatnak nevezzük. A nyelvből és az ízekből származva keletkező tudatot ízlelési tudatnak nevezzük. A testből és a tapintható minőségekből származva keletkező tudatot tapintási tudatnak nevezzük. A gondolkodásból és a sajátosságokból<sup>165</sup> származva keletkező tudatot gondolkodási tudatnak nevezzük.<sup>166</sup>

(*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 259)

Az öregség és a halál forrása a születés – így szól a tanítás.<sup>167</sup>

(*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 261)

<sup>162</sup> *Sace maṃ, bho gotama, evaṃ puccheyya – ‘yo te ayaṃ purato aggī jalatī ayaṃ aggī kiṃ paṭicca jalatī’ ti, evaṃ puṭṭho ahaṃ, bho gotama, evaṃ byākareyyaṃ – ‘yo me ayaṃ purato aggī jalatī ayaṃ aggī tiṇakaṭṭhupādānaṃ paṭicca jalatī’ ti.*

<sup>163</sup> *Kaṭṭhañca paṭicca aggī jalatī, kaṭṭhaggaṭṭhiva saṅkhyāṃ gacchati...*

<sup>164</sup> A páli *rūpa* szó egyszerre jelent színt és formát is.

<sup>165</sup> A gondolkodás (*mano*) tárgya a buddhai szövegekben mindig a sajátosság (*dhamma*), amit általánosan kell érteni; például tanár, törekeny, boldog. Elsősorban tehát az általános, fogalmi típusú gondolkodásról van szó.

<sup>166</sup> *Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati viññāṇaṃ, cakkhuvīññāṇaṃteva saṅkhyāṃ gacchati; sotañca paṭicca sadde ca uppajjati viññāṇaṃ, sotaviññāṇaṃteva saṅkhyāṃ gacchati; ghāṇaṃca paṭicca gandhe ca uppajjati viññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃteva saṅkhyāṃ gacchati; jivhañca paṭicca rase ca uppajjati viññāṇaṃ, jivhaviññāṇaṃteva saṅkhyāṃ gacchati; kāyañca paṭicca phoṭṭhabbe ca uppajjati viññāṇaṃ, kāyaviññāṇaṃteva saṅkhyāṃ gacchati; manañca paṭicca dhamme ca uppajjati viññāṇaṃ, manoviññāṇaṃteva saṅkhyāṃ gacchati.*

<sup>167</sup> *Jātipaccayā jarāmaṇanti itī kho panetaṃ vuttaṃ; jātipaccayā nu kho, bhikkhave, jarāmaṇaṃ.*



[A nagyszent] számos megközelítésben elmondta, hogy a tudat származva keletkezik, a forrása<sup>168</sup> híján nem jön létre.<sup>169</sup>

(*Mahātanhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 256)

Az ok-okozati kérdés az ind filozófiában a *satkāryavāda* teória keretében szokott előkerülni. Szó szerint a 'létező okozat tana'. A kérdés az, hogy az oksági folyamatban létrejön-e valami új, vagy csak már valami meglévő manifesztálódik. A dolog egyik szélsőségét a *nyāya-vaśeṣika* tartja, náluk valami új dolog jön létre. A másik szélsőség Śaṅkara *vedāntája*, ahol csak a *brahman* létezik, és minden annak a manifesztációja, azaz minden eleve benne van az okban (*brahman*). A korai *sāṅkhya* és a buddhizmus a *satkāryavāda* állásponton van, de annak nem szélső értékén: az ok fundamentális értelemben meghatározza az okozatot, azaz nem lehet valamiből bármi. A *sāṅkhya* esetén a viszony hasonló, mint az alapanyag és a termék viszonya: agyagból korsót lehet készíteni. A buddhai nézőpontból az anyagnak kisebb jelentősége van, mert az anyag cserélődik, ezért a forma (struktúra) számít igazán. Van rönktűz és tehénlepény tűz, mindegyiket meghatározza az anyaguk (rönk, tehénlepény), de a tűz felől nézve az anyag cserélhető. Az emberi test is *rūpa*, megjelenési forma, mert anyaga folyton változik.

A 'származva keletkezésnek' nevezett tizenkét tagú lánc egyes tagjai között is származási viszony van, azaz az egyik a másiktól származik, fakad:

Így hát, szerzetesek, a tudatlanságból fakadnak a meghatározottságok, azokból fakad a tudat, abból a megnevezés-megjelenés, abból a hat megismerési terület, abból a megismerési aktus, abból az érzet, abból a szomjúhozás, abból a sajátítás, abból a létesülés, abból a születés, abból az öregség és a halál: bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és gond ered.<sup>170</sup>

(*Mahātanhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 261)

Ez a tizenkét tagú sor komoly értelmezési vitákat váltott ki a buddhizmus története során. Ez az enigmatikus lista ugyanis nem érthető, nem logikus, nem homogén. Tagjai olyan fogalmak, amelyek megvannak más fontos alaptanításokban – az öt törzs (*khandha*), az avatottak négy igazsága. A lista nyilvánvalóan nem eredeti buddhai,<sup>171</sup> hanem több egymástól független lista egyesítése. A vita alapja az, hogy milyen keretben kell egyáltalán értelmezni: ismeretelméleti, evolúciós, reinkarnációs értelemben? A klasszikus reinkarnációs magyarázatban a 12 tag három

<sup>168</sup> 'paccaya' szó szerint 'felémenés'; mindig azt jelöli amiből valami ered, származik. Itt 'forrás', másoknál 'feltétel'.

<sup>169</sup> *Anekappariyāyēnāvuso sāti, paṭiccasamuppannaṃ viññāṇaṃ vuttaṃ bhagavatā, aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo* 'ti

<sup>170</sup> *Iti kho, bhikkhave, avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanaṃpaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā tanhā, tanhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokapariyādānassupāyāsā sambhavanti.*

<sup>171</sup> Gombrich 1998: 44.

életet ölel fel. Előző élet: tudatlanság, meghatározottságok. Aktuális élet: megnevezés-megjelenés, hat megismerési terület, megismerési aktus, érzet, szomjúhozás. Az újrászületés: létesülés, születés, öregség és a halál.<sup>172</sup> Mindazonáltal a jelenséget érdemes inkább a származva keletkezés elve egyik megjelenési fomájának tartani, amiben nem a 12 tag sorozata a lényeges, hanem a tagok egymáshoz való viszonya, amelynek az is lényeges aspektusa, hogy ha az előző tag megszűnik, akkor az után következő is megszűnik (ennyiben 'függnek' egymástól):

Ha van ez, lesz az is; ennek létrejöttétől jön létre az; ha nincs ez, nem lesz az sem; ennek megszűntétől, megszűnik az is.<sup>173</sup>

(*Cūḷa-Sakuludāyi-sutta*, MN 79; Mn ii 31)

A Buddhánál hiába keressük az olyan spekulációkat, hogy mi a legelső ok, mi az első mozgató. Az ilyen típusú kérdések számára teljesen érdektelenek, mert egyrészt megválaszolhatatlanok, másrészt nem vezetnek a célhoz (*nibbānāhoz*). Az igazságokban szereplő szomjúhozás sem valami univerzális okot jelent, csupán a boldogtalanság forrására utal. És ennek is megvan a maga forrása, mégpedig az érzetek (*vedanā* – lásd fentebb a 12 tagú láncolatot), de az érzeteknek is megvan a forrásuk, és így tovább. Ez a kezdet és vég nélküli származási viszonyrendszer mint általános elv képezni alapját annak a buddhai tanításnak, ami elveti a szubsztancia létét (*an-attā*), és ez a későbbi buddhista filozófia üresség-fogalmának (*śūnyatā*) is az alapja.

## Nem megválaszolandó kérdések

### A két kozmológiai nézet

Kozmológiai és metafizikai kérdések megválaszolását a Buddha elutasítja:

A nagyszent számos nézetet nem tisztázott, félretette és elhárította ezeket: 'a világ örök'; 'a világ nem örök' – 'a világ véges'; 'a világ végtelen' – 'a test és a lélek'<sup>174</sup> azonosak'; 'más a test és más a lélek' – 'egy általjutott létezik a halála után'; 'egy általjutott nem létezik a halála után'; 'egy általjutott létezik is meg nem is a halála után', 'egy általjutott sem nem létezik, sem nem nemlétezik a halála után'<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> Lamotte 1958: 39.; Gombrich 1998: 57. Wayman (1971: 188) a 'jövő' blokkba csak a születést és az öregség-halált teszi.

<sup>173</sup> ...*imasmim sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati; imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati*''ti.

<sup>174</sup> Az itt léleknek fordított szó, a *jīva*, szó szerint 'élet'.

<sup>175</sup> Ezek a nevezetes '*abyākata-dhammāni*', tisztázatlan sajátosságok. Gyakran itt tíz kérdéstről beszélnek, noha valójában csak négy kérdéssel kapcsolatban fogalmazódik meg tíz álláspont – az első három kérdésnél két (igen – nem), az utolsónál pedig négy (igen; nem; is-is; sem-sem) alternatíva megemlítésével. *yānimāni diṭṭhigatāni bhagavatā abyākataṇi ṭhapitāni paṭikkhittāni* – 'sassato loko'ṭipi, 'asassato loko'ṭipi, 'antavā loko'ṭipi, 'anantavā loko'ṭipi, 'taṃ jīvaṃ taṃ sarīra'ntipi, 'aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīra'ntipi, 'hoti

[...] És miért nem tisztáztam? Mert haszontalan, nem számít a jámborság útján: nem vezet a világból való kiábránduláshoz, szenvedélymentességhez, kiküszöböléshez, elcsituláshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, ellobbanáshoz.

(*Cūḷa-Mālukya-sutta*, MN 79; Mn i 426)

Az első két kérdés arra vonatkozik, hogy a világ (*loka*) időben és térben végtelen-e. Ezek kozmológiai jellegű kérdések, amik nem érdekesek a Buddha számára. Az örökkévalóság fogalma teljesen idegen a buddhai világképtől, amiben minden változó (*vipariṇāma-dhamma*), minden mulandó (nem-örök, *a-nicca*).

### A test és lélek viszony (harmadik nézet)

A harmadik kérdéshez a *Sāmaññaphala-sutta* releváns. *Ajātasattu* király – aki apját erőszakosan eltávolítva jutott a trónra – egy ízben felkereste a Buddhát, és feltett neki egy kérdést: a mesterségeket folytató emberek munkájuknak még evilágban beérő gyümölcséből élnek, és nemcsak magukat, hanem családjukat is boldoggá teszik, sőt annak érdekében, hogy a mennyei világba szülessenek, áldozati ajándékokkal jutalmazza a bráhminokat, de vajon lehetséges-e, hogy hasonlóképpen, még ebben az életben, itt e földön megtapasztalható jutalma legyen a *szamanák* fáradozásának?<sup>176</sup>

A Buddha, mielőtt maga válaszolt volna, megkérdezte a királyt, hogy mástól is megtudakolta-e már a választ. *Ajātasattu* ekkor hat filozófus válaszát idézte fel. Közülük két filozófus válasza érdekes most. Ajita Kesakambalin szerint az ember csupán a négy elemből áll (föld, víz, hő, szél), halálakor a test alkotórészei visszatérnek az elemekbe; nincs másik világ, nincs a jó és rossz tetteknek gyümölcse, az áldozatok csupán hamuvá égnek, a halállal a bölcs és az ostoba is megsemmisül. Ez materialistának, más szempontból nihilistának tűnő<sup>177</sup> álláspont, amelyből következik, hogy a test (*sarīra*) és a lélek nem elkülöníthető.<sup>178</sup> Pakudha Kaccāyana filozófiája szerint hét teremtetlen, változatlan, független, egymást nem bántó „test” (szubsztancia) létezik: a négy elem, a boldogság és a szenvedés, valamint a lélek (*jīva*). Ha valaki éles karddal levágja valakinek a fejét, akkor nem veszi el senkinek az életét, csak a hét test közötti hézagon

---

*tathāgato paraṃ maraṇā'tipi, 'na hoti tathāgato paraṃ maraṇā'tipi, 'hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā'tipi, 'neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā'tipi – tāni me bhagavā na byākaroti.*

<sup>176</sup> *Sakkā nu kho, bhante, evameva diṭṭheva dhamme sandiṭṭhikaṃ sāmāññaphalaṃ paññāpetu'nti?* (*Sāmaññaphala-sutta*, DN 2; Dn i 51)

<sup>177</sup> *Uccheda-vāda*, a megsemmisülés tana, amit a Buddha elvet, amiképp elveti a másik szélsőséget, a *sāsvata-vādāt*, az örökkévalóság tanát is. Míg az előbbi az ember teljes pusztulását hirdeti, a másik azt, hogy az embernek van valami örökké megmaradó lényegi magva, lelke. Például a *dzsainák* szerint is van örök lélek – *jīva*.

<sup>178</sup> *Cātumahābhūtika ayaṃ puriso, yadā kālaṃ karoti, pathavī pathavikāyaṃ anupeti anupagacchati, āpo āpokāyaṃ anupeti anupagacchati, tejo tejokāyaṃ anupeti anupagacchati, vāyo vāyokāyaṃ anupeti anupagacchati, ākāsaṃ indriyāni saṅkamanti. [...] Bāle ca paṇḍite ca kāyassa bheda ucchijjanti vinassanti, na honti paraṃ maraṇā'ti.* (*Sāmaññaphala-sutta*, DN 2; Dn i 55)

szel át a kard.<sup>179</sup> Kaccāyana szerint tehát a test a lélektől valami teljesen különböző dolog. A Buddha elveti mindkét álláspontot.

### A megszabadult létezik-e a halál után (negyedik nézet)

A Buddha a negyedik kérdésben nem annak felvetését utasítja el, hogy létezik-e az *ember* a halálon túl is, ugyanis ez nem kérdéses abban a kulturális közegben, ahol a halál után újraszületés van. Az újraszületésbe vetett hit indiai jellegzetessége az a lehetőség, hogy az ember mentesülhet a további újraszületek kényszere alól: ez a megszabadulás, ami azért kívánatos, mert a lét boldogtalansággal teli. E negyedik kérdés nem általában a lények halál utáni létmódját feszegeti, hanem csak azt, hogy mi történik halálakor egy *tathāgata*val, azaz egy megszabadult személlyel. Az újraszületés tanának logikája szerint nem születhetik meg ismét ezen a világon. De akkor mi lesz *vele*? A Buddha filozófiájában ennek a kérdésnek igazából nincs értelme. Nem állítható, hogy létezni fog, vagy hogy valamilyen csodás helyre (mennyebe, 'nirvánába') fog kerülni, és ezek ellenkezője sem állítható. Sőt a kérdéses dolog mivoltának jellegéből következő olyan állítások sem tehetők róla, hogy létezik is majd, meg nem is, illetve hogy majd sem nem-létezik, sem nem nem-létezik. Akkor miről van szó? A Buddha a kérdés megvilágítására a tűz hasonlatát veszi elő.

- És ha megkérdezlek, hogy melyik égtáj felé távozott az a tűz, ami itt előtted lobbant el
- keletre, délre, nyugatra vagy északra, mit válaszolsz?
- Gótama, nem illik rá! Hiszen az a tűz táplálék híján már megszűnt: mert elfogyott a tüzelő, a fű és fa, amiből az égése származott, s nem tettek rá másikat – csak azt mondhatjuk rá, hogy ellobbant.

(*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 486)

Ahogyan a tűz kialszik, megszűnik, és értelmetlen arról beszélni, hogy hova távozott, úgy lobban el egy *tathāgata* is: a tűz megszűnését jelentő szó (páli: *nibbuto*), egyben a megszabadult emberre is alkalmazott kifejezés: az, aki ellobbant (ennek főnévi alakja a *nibbāna*). Ennek az álláspontnak különös jelentősége van, a későbbiekben önálló fejezetben tárgyalom.

### Az öt törzs (*khandha*)

A Buddhhai tanításokból egy sajátos antropológia rajzolódik ki. Röviden összefoglalva,<sup>180</sup> az ember tényezőkből áll. Tekinethetnénk ezeket 'alkatrésznek', de ez a metafora nem jól írja le a

<sup>179</sup> *Katame satta? Pathavikāyo, āpokāyo, tejokāyo, vāyokāyo, sukhe, dukkhe, jīve sattame— ime satta kāyā akaṭṭā akaṭṭavidhā animmitā animmāta vañjhā kūṭṭhā esikaṭṭhāyitṭhitā. [...] Yopi tiṇhena satthena sīsaṃ chindati, na koci kiñci jīvita voropeti; sattannaṃ tveva kāyānamantarena satthaṃ vivaramanupatati* 'ti.

<sup>180</sup> A kérdést részletesen tárgyalom itt: Körtvélyesi Tibor 2011. Ötből áll az ember. *Vallástudományi Szemle* 2011(1): 42–67.

jelenséget, mert funkcionális tényezőkről is szó van.<sup>181</sup> Az ember esetén ezek tényezők a *khandhák* (szkrt. *skandhák*):<sup>182</sup> test (*rūpa*), érzet (*vedanā*), képzet (*saññā*), meghatározottságok (*saṅkhārā*), tudat (*viññāṇa*). Szembetűnő, hogy a listából hiányzik valamilyen lélek-féleség, vagy éppen hogy többük is rendelkezik olyan tulajdonsággal, amit a léleknek szoktunk tulajdonítani. Nincs szó a test és lélek vagy az anyag és szellem dualitásáról, a *khandhák* pedig nem önálló entitások, hanem folyton változó, összetett jelenségek. Ezt a legjobban talán éppen a test esetén látszik: a *rūpa* alapjelentése 'forma'. Amikor a testről *rūpaként* beszél a Buddha, épp azt hangsúlyozza, hogy a test nem más, mint folyton változó megjelenési forma. Például ugyanaz az ember egészen más gyerekként, más öregemberként. Az első igazság meghatározza, mi a boldogtalanság (születés, betegség, stb.), majd így összegzi: „[...] boldogtalansággal teli a sajátítást tápláló öt törzs (*upādāna-kkandha*).” Az *upādāna* (magamhoz vétel, sajátítás; későbbi értelmezésben: ragaszkodás) az öt *khandha* gyakori jelzője: az ember az öt *khandha* formájában sajátítja ki a világból azt, amit önmagaként tapasztal. Az egész kifejezés jelentése tehát: az emberi létezés módja mindenestül szenvedésteli. A tűz-hasonlatban az *upādāna* a tüzelőanyagot jelentette, itt a *khandhákra* vonatkoztatva metaforikus értelemben ugyanezt jelenti: ahogyan a tűz csak akkor ég, ha táplálja a tűzifa, ugyanúgy az emberről is csak addig beszélhetünk, míg van „tüzelőanyaga”, azaz megvannak a *khandhái*.

## Inszubsztancialitás

A Buddha filozófiájának fontos jellegzetessége, hogy a dolgokat és jelenségeket önálló léttel nem bíró entitásoknak tekinti. Filozófiai szempontból ez az elv az inszubsztancialitás, aminek buddhai szakkifejezése az *an-attā* (szkrt. *an-ātman*). Ez azt jelenti, hogy a jelenségek mögött nincsenek állandó, folyamatosan és változatlan formában meglévő szereplők, szubsztanciák; egy adott dolog nem rendelkezik saját léttel, azaz létezése mindig valamin alapul, valamiből származik, valamitől függ. Ez az elv határozza meg az egész későbbi buddhista filozófiát, a jól ismert buddhista fogalom, az üresség (*śūnyatā*) is lényegében ezt takarja.

A rivális filozófiai-vallási irányzatok némelyikében van valamilyen lélek-princípium. A *jaináknál* az ember lelke: a *jīva*, amitől a lény élőnek számít. Ezt az örökkévaló élő-lelket a cselekedetekből származó, anyag-szerű hatások (*karma*) fizikai rabságban tartják, amiktől megfelelő életmóddal és főképp szigorú aszkézissel meg lehet szabadulni. Amikor azonban a Buddha *ātmanról* beszél, akkor nem erről, hanem a nyugat felől érkező védikus árja kultúra egyik fejleményéről van szó. A Buddha minden bizonnyal nem ismerte a *Védákat*,<sup>183</sup> de valamikor

<sup>181</sup> Ha a szekér alkatrészeihez hasonlítanánk, akkor olyasmiket is alkatrésznek kellene tekinteni, mint például keréken gördülés, pakolhatóság, azaz olyasmik, amelyek a szekér lényegéhez tartozó tényezők.

<sup>182</sup> *khandha* – eredetileg elágazó fatörzs (törzsök), illetve az ember törzsét, vállát jelenti. Másik jelentése rakás, halom, innen gyakori fordítása: halmaz.

<sup>183</sup> Erről lásd: Ruzsa 2009: 24–39.

szembetalálkozott azokkal a tanításokkal,<sup>184</sup> amelyek az *upanišad*oknak nevezett, késő-védikus vagy bráhmanikus szövegekben maradtak fenn. Ezekben a *brahman* (eredetileg varázs, varázsigé, varázserő) a kulcsfogalom: a kozmikus princípium, a világ esszenciája, ami örök, anyagtalan, személytelen – a változatlanság a folyton változó mögött. Az *upanišad*okban már kulcsfogalomként vált az *ātman* mint az ember esszenciális magva, ami testetlen, örök, változatlan, de egyben ez az ember mentális-pszichés tapasztalatának az alanya is. Az újdonság az, hogy az *upanišad*ok a *brahman*t azonosítják az *ātman*nal. Az emberi léleknek ez a kozmikussá tágított szemlélete, vagyis inkább annak egy kezdetleges formája valamikor a Buddha működése idején minden bizonnyal elterjedt, a Buddha kénytelen volt reflektálni rá:

- Ha igaz és bizonyos, hogy nem lehet észlelni az Ént (*attā*) vagy az Én valamely jelenségét (*attaniya*), akkor ugye teljes egészében balgaság ez a szemléletmód: „Az a világ! Az az Én! Az leszek halálom után! Örök, állandó, múlhatatlan, változhatatlan, örökkön-örökké ugyanolyan maradok.” ?
- Mi más lehetne, mint teljes egészében balgaság!
- Szerzetesek, szerintetek a test örök vagy mulandó?
- Mulandó.
- Ami pedig mulandó, az boldogtalansággal jár vagy boldogsággal?
- Boldogtalansággal.
- Ami pedig mulandó, boldogtalansággal jár és a hanyatlás törvényének alávetett, arra helyes-e így tekinteni: „Ez az enyém! Ez vagyok én! Ez az Énem!”?
- Nem helyes.

(*Alaggaddūpama-sutta*, MN 22; Mn i 138)

Az (*an*)*attā* általánosabb értelemben is használatossá válik, és a dolgok megmaradó lényegének, szubsztanciájának tagadására szolgál, és ilyenkor fosztóképzős alakjában áll (*an-atta*):

Vacchagotta, a vándoraszketá azt kérdezte a Buddhától, hogy van-e Én (*attā*). A Buddha nem válaszolt, csendben maradt. „Akkor nincs Én?” – kérdezett vissza. A Buddha megint csendben maradt. Ánanda tanúja volt mindennek, és miután Vacchagotta elment, tudakolódzott a Buddhánál arról, hogy miért maradt csendben.

- Ha azt válaszoltam volna, hogy van, akkor azokkal a *szamanákkal* és bráhminokkal értettem volna egyet, akik az örökkévalóságot vallják. Ha pedig azt válaszoltam volna, hogy nincs, akkor azokkal, akik a megsemmisülést vallják.

<sup>184</sup> Az *upanišad*okban tetten érhető a kölcsönhatás ellenirányú folyamata: megjelenik bennük például a lélekvándorlás gondolata: „Tudod-e, hogy az élőlények merre távoznak kimúlásuk után? ... Hát azt tudod-e, hogyan térnek vissza újra erre a világra?” *Bṛihadāraṇyaka-upanišad* VI.2. (Vekerdi 1987: 74–75)

Ha azt válaszoltam volna, hogy van, akkor az vajon megfelelt volna annak a tanításnak, mely így szól: minden *dhamma* éntelen (*sabbe dhammā anattā*)?

– Nem, Uram.

– Ha azt válaszoltam volna, hogy nincs, akkor nem került volna-e még nagyobb zavarba az amúgy is összezavarodott Vacchagotta, gondolván: „Eddig, ugye, volt Énem, most meg nincs.”<sup>185</sup>

„Minden *dhamma* éntelen” – ebben a mondatban a *dhamma*<sup>186</sup> már specifikus értelmében szerepel, tkp. ’lételem’, a dolgokat és jelenségeket jelöli. Ez a rendszerezett buddhista filozófia legfontosabb fogalmainak egyike. A korai szövegekben a hat megismerési terület közül (*saḷāyatana*) a hatodiknak (*mano*) a tárgya, ’mentális tárgy’, ennek kiterjesztése lesz az, hogy a létezés minden külső-belső eleme *dhamma*. A *sarvāstivāda* iskola ezen *dhammák* valós létezése mellett érvel majd, a *madhyamaka* és a *yogācāra* iskolák pedig ürességük, illetve csak-tudat természetük mellett.<sup>187</sup>

## A korai nézetek kompozit természete

A Buddha eredeti tanításait nem lehet egyértelműen meghatározni, a fentiekben bemutatott filozófiai alapvetések is csak rekonstrukció – egy sajátosan összeválogatott kis részét jelentik mindannak, amit elő lehet ásni a szövegekből. A fennmaradt szöveghagyomány ugyanis rendkívül komplex, továbbá a Buddha nem is igazán filozófiát tanított, hanem gyakorlatot: a megszabadulás módját. Noha ennek vannak filozófiai aspektusai is, van etikája is és módszertana is. Ezek a területek természetesen átfedik egymást. Sajnos kevés olyan logikusan megszerkesztett, rövid, didaktikus és tematikus passzus van, mint a *Dhammacakkappavattana-sutta* első szakasza. Ugyanis, mint láttuk, a szövegek nem ezen logika alapján jöttek létre. A szóbeli majd az írásbeli hagyományozódás mögött listákat sejtünk, illetve ehhez kapcsolódó rögzített mondatokat, mondatok rövid egységeit, amelyek fokozatosan nagyobb egységekké, *suttákká* álltak össze. Ilyen régi listának tekinthetjük az öt *khandhát*, és a 12 *nidānát* is, de már az utóbbi kapcsán is kiderült, ebben a formájában valószínűleg nem eredeti buddhai gondolat.

<sup>185</sup> *Atthatta-sutta* SN 44.10; Sn iv 400. (saját fordítás)

*Ahañcānanda, vacchagottassa paribbājakassa ‘atthattā’ ti puṭṭho samāno ‘atthattā’ ti byākareyyaṃ, ye te, ānanda, samaṇabrāhmaṇā sassatavādā tesametaṃ saddhiṃ abhavissa. Ahañcānanda, vacchagottassa paribbājakassa ‘natthattā’ ti puṭṭho samāno ‘natthattā’ ti byākareyyaṃ, ye te, ānanda, samaṇabrāhmaṇā ucchedavādā tesametaṃ saddhiṃ abhavissa. Ahañcānanda, vacchagottassa paribbājakassa ‘atthattā’ ti puṭṭho samāno ‘atthattā’ ti byākareyyaṃ, api nu me taṃ, ānanda, anulomaṃ abhavissa ñāṇassa uppādāya – ‘sabbe dhammā anattā’ ti? ‘No he taṃ, bhante’.* “*Ahañcānanda, vacchagottassa paribbājakassa ‘natthattā’ ti puṭṭho samāno ‘natthattā’ ti byākareyyaṃ, sammūlhassa, ānanda, vacchagottassa paribbājakassa bhiyyo sammohāya abhavissa – ‘ahuvā me nūna pubbe attā, so etarahi natthi’*” ti

<sup>186</sup> *dhamma* sok jelentésű: az örök törvény; a buddhista tanítás egésze (*Dharma*); egyes tanítások; sajátosság, minőség, tulajdonság; a létezést alkotó (anyagi és nem-anyagi) jelenségek. (Gombrich 1988: 67)

<sup>187</sup> Gombrich 1988: 77. skk.

A listák létrejöttének azonban van egy másik iránya is. Az a törekvés, hogy az egyre duzzadó, egyre heterogénebb anyagból desztillálják a lényegi tanításokat. Ugyanis a buddhizmust tanítani kell, minden egyes buddhistává tért szerzetes meg kell tanítani a *dhammára* és a *vinayára*, illetve ezek valamely szeletére, már csak azért is, mert a szerzetesek nem családban élnek, a buddhizmus nem családi tradíció – ellentétben a bráhminok hagyományaival. És a világiak számára is rendelkezni kell tanítható anyaggal. Nem minden szerzetes egyben tudós szerzetes is, nem kell mindenkinek áttekinteni tudnia a rendelkezésre álló anyagot. Írott szövegek esetén ez egyszerűbb volna, szóbeli hagyományozás esetén a rendelkezésre álló koponyák számától és minőségétől függ. Mindezek miatt természetes, hogy egy tanítómester, egy közösség vagy kolostor a *dhammának* csak egy bizonyos szeletét képes átadni, de nyilván kialakulhatnak olyan fix tartalmak, amelyek lényegében minden szerzetestől megkövetelhetőek. Ilyesmi leginkább a *Vinaya* körében fontos, és van is ilyen, ez a *pātimokkha*, a szerzetesi szabályzat magja, néhány száz szabály. Világos, hogy igény van a *dhamma* bemutatásához is fogódzókra: ezek is lehetnek listák, hívószavak. Első látásra nem könnyű elkülöníteni azokat a listákat, amelyek a szövegek létrejöttének mementói, és azokat, amelyek utólagosak és oktatási céllal az eligazodást segítik.

A második fajta listákra kiváló példa a 37 *bodhipakkhiya dhamma*, a megvilágosodás 37 tényezője. Ennek kifejtése a késői anyagban található, kommentárokból és a *Visuddhimaggá*ban. Buddhaghosa mint kommentátor a szöveganyag hatalmas részéhez hozzáfért, lapozhatott benne, az összefüggéseket és ellentmondásokat feltárhatta; ilyesmire nem volt lehetőség akkor, amikor a szövegek még csak fejben voltak. Ez a harminchét tényező egyszerre homogén és egyszerre heterogén. Homogén abból a szempontból, hogy a buddhai útnak egy aspektusára koncentrál, a megvilágosodás elérésére és annak körülményeire: céljára nézve tehát buddhai. Viszont a lista heterogén: tartalmilag egyszerre vannak benne különféle meditációs praktikák (*satipaṭṭhāna*; *padhāna*), csodaképességek (*iddhi*) és a nyolcérétű ösvény is. A lista listák listája: 4+4+4+5+5+7+8. Az allisták néha át is fedik egymást. A hetes lista a 7 *bojjhaṅga*,<sup>188</sup> a megvilágosodás 7 tagja, amelyet a kommentárok szintén neveznek *bodhipakkhiya dhammáknak* is. Ez a 7 tag tehát nyilván eredetibb, mint a 37, viszont ebből még nem következik az, hogy ezt akkor a Buddha állította össze. A Buddha minden bizonnyal nem állított össze listákat, ilyesmit csak az őt követő hagyomány csinált, ezért akármilyen régre is megyünk vissza a listákban, lényegében egyiket sem azonosíthatjuk a Buddha eredeti tanításával.

A szövegekben szereplő lista-jellegű jelenségeket inkább valamiféle didaktikus buddhizmus körébe tartozónak tekinthetjük. Bizonyos fogalmak vagy tantételek kiemelkednek a gyakorlat során, ez a gyakorlat elsősorban az oktatást jelenti, *dharma*-beszédeket, prédikációkat, katekizmust, tananyagot – a buddhizmus történetében mindez a kolostori élet velejárója. Ekkorra

<sup>188</sup> Tartalmilag ez is heterogén: *sati* (tudatosság), *dhamma-vicaya* (a *dhamma* összegyűjtése), *virīya* ('hősiesség', valószínűleg az aszexualitásból származó energia), *pīti* (öröm), *passaddhi* (nyugalom), *samādhī* (összpontosítás), *upekkhā* (egykedvűség)



a *theravāda* buddhizmus már belterjesnek tekinthető, lényegében önmagával vitatkozik, a változások mozgatórugója a meglévő, rögzített anyag továbbgondolása, egzegézise, magyarázata, illetve az ellenlábas szektákkal való vitatkozás kényszere. Persze ez időnként nem-buddhistákkal való vitát is kikényszerít, például bizonyos bráhmanikus eszmékkel való vitát. A korai, vándorló buddhizmusra inkább a sztorizás, a való életből vett példákkal való szemléltetés és a sokféle korabeli nézettel való találkozás lehetett a jellemző, a Buddha maga is egy ilyesféle környezetből jön. Feltehetően az általa használt speciális fogalmak egy jó része kurrens volt akkor és ott, ami eleve mutat valamit a korabeli társadalmi és vallási környezetből. De a tanításainak tartalmi elemei közül is több minden készen meglehetett. Ez a beágyazottság viszont nem mond ellent annak, hogy a buddhai innovációk egy zseniális gondolkodótól származnak.

Mindezek alapján a korai anyagot abból a szempontból is érdemes megvizsgálni, hogy milyen elemekből építkezik. Ennek a vizsgálatnak persze komoly korlátokat szab, hogy nem tudjuk jól elkülöníteni a régebbi tartalmakat az újabbtól. A hipotézisünk szerint viszont a normatív, skolasztikus rétegnek speciális jellemzői vannak: belső fejlődéssel jöttek létre, sok rekurziót tartalmaznak, repetitívek. A 37 tényező biztosan ilyen, de már a 7 *aṅgát* is ilyennek kell látni. A lényeg, hogy ezekben *nem* keletkeznek olyan jellegű passzusok, mint amilyenek például a Nigantha Nātaputtával kapcsolatos *sutta*-szövegekben fordulnak elő. Vagy amilyenek Ālāra Kālāmához, a Buddha egyik tanítómesteréhez köthetőek. A buddhista szöveghagyomány az ilyesmit később nem egészíti ki, nem folytatja, csak hivatkozik rá. Nem elképzelhető például, hogy a Jina tanítványaival folytatott beszélgetéseket 'hamisítják'. Annak a régi világnak ugyanis már csak az emlékezete maradt meg, nem lehet hitelesen rekonstruálni egy beszélgetést a Jinával. Már csak azért sem, mert például a *nigathákkal* kapcsolatos szövegrészek jobbra zavarosak, érthetetlenek. Arról tud sokat és szabadon beszélni az ember, azt tudja bátran értelmezni, amihez jól ért. Van tehát értelme a régi anyaggal, ez alatt elsősorban a *Majjhima-nikāyát* és részben a *Dīgha-nikāyát* értve, foglalkozni abból a szempontból, hogy az abban megjelenő fogalmak, képzetek maguk is kompozit természetűek, vagy egyszerűen olyanok, amelyek nem specifikusan buddhaiak, hanem korabeli kurrens nézetekkel rokonságot vagy egyezést mutatnak.

## Sāṅkhya elemek a korai buddhizmusban

Ruzsa Ferenc alapos elemzése<sup>189</sup> megmutatta, hogy az öt *khandha* fogalmai meglehetősen jól megfeleltethetőek a *sāṅkhya* filozófia egyes fogalmainak. Ebben az esetben nem lehet arról szó, hogy emögött a szerkesztői vagy kommentárírói hagyományt feltételezzük, ugyanis a buddhai alaptanítások szintjén járunk. A probléma vizsgálatához először érdemes áttekinteni a *sāṅkhya* rendszerét.

### A klasszikus sāṅkhya rendszere

A *sāṅkhya* az indiai filozófiai gondolkodás egyik legfontosabb irányzata. Nyomai a buddhizmusnál korábbra vezethetők vissza, hatása pedig a későbbi hindu filozófiai rendszerekre is igen jelentős. A *sāṅkhya* adott keretet az ókori India vallási és filozófiai gondolkodása számára elsősorban India északkeleti területein, melyet Bronkhorst elnevezésével Nagy-Magadhának nevezünk. A *sāṅkhya* az Indus-völgyi civilizáció maradványain kialakult letelepedett, nem városias kultúra főleg földműveléssel foglalkozó népességének világképét jeleníti meg, s merőben eltér a védikus árják nomád állattartó, áldozati kultúrájából ismert világtól.

A szót a „szám” (*saṅkhyā*) jelentésű szanszkrit szóból eredezteti a hagyomány. Ugyanis a *sāṅkhya* szerint a világ bizonyos számú (25) entitással (*tattva*) írható le, és ezek strukturált felsorolása képezi a *sāṅkhya* rendszerét. A legkorábbi *sāṅkhya* szövegnek tekinthető, igen tömör *Tattva-samāsa*<sup>190</sup> is csupán az entitások felsorolása, mindenféle filozófiai érvelés nélkül.

A *sāṅkhya* klasszikus kifejtésének az Īśvarakṛṣṇa neve alatt fennmaradt *Sāṅkhya-kārikā* című értekezés tekinthető (kb. 4. század). Később jelentős kommentárok is íródtak a témában (például a *Yukti-dīpikā*). Számos *sāṅkhya* elemet tartalmaz a *Mahābhārata*, a *Bhagavad-gītā*, illetve egyéb, változatos műfajú szövegek (Áśvaghoṣa művei, drámák, stb.).

A *sāṅkhya* dualista, de nem európai értelemben. Noha a *puruṣa* és a *prakṛti* mint a személy és a természet szembenállása határozottan megvan, a *puruṣa* egyáltalán nem olyan típusú lélek, mint amelyet pl. Descartesnél látunk (*res cogitans*), a *prakṛti* pedig egyáltalán nem tekinthető halott anyagnak. *Puruṣa*ból sok van, minden érző lénynek egy. Nincsenek tulajdonságai, nem érzékelhető, nem cselekszik, nem mozgó, nem változó. Nem mutatja azokat a mentális-érzelmi tevékenységeket, amelyeket mi a pszichének tulajdonítunk. A *puruṣa* csupán a szubjektív aspektusa a tapasztalásnak, ind terminussal: tanú (*sākṣin*). Ebből következőleg a természet (*prakṛti*) oldalára kerülnek a mi lélekfogalmunk tulajdonságai. A természet, végső soron az anyag fog rendelkezni értelemmel, ami az emberben és egyéb élőlények esetén látható. A *sāṅkhya*ban hangsúlyos az ember, alapvetően inkább antropológiáról van szó, de a rendszer egésze felöleli az

---

<sup>189</sup> Ruzsa 2014.

<sup>190</sup> Ruzsa 2013c: 101–107.

érzéketlen világot is. Noha megkülönbözteti a külső, fizikai elemeket, nem foglalkozik velük részletesen, csak annyiban érdekesek számára, amennyiben ezek az érzékszervek által felfoghatók. De az álláspontja nem fenomenalista, és nem is materialista.

A klasszikus *sāṅkhya*-ban 25 entitás van. Az entitások száma és mibenléte Íśvarakṛṣṇa számára feltehetően adott volt, a filozófiai argumentáció azonban a filozófus hozzájárulása. A 25 entitás első eleme a lélek, a *puruṣa*. Rá következik a természet (*prakṛti*), ami nem más, mint a megnyilvánulatlan (*avyakta*). A lélek és a természet érzékelhetetlen, és csak kikövetkeztethetőek. Ezután a megnyilvánult (*vyakta*) entitásai jönnek (ezek már mind tapasztalhatóak). Maga a megnyilvánult (*vyakta*) nem számíthat a 25-be, hiszen a megnyilvánulás az maga a következő 23 entitás. A *vyakta* entitásainak sorrendjében rendszer van, a legszubtilisebbtől indul és a legdurvábbakkal végződik, illetve az ember belső pszichéjének, érzékelésének, cselekvésének szerveitől a külvilág legdurvább anyagi formáig jut el. Ez tekinthető egyfajta kifejlődésnek, ugyanis a *prakṛti* maga és számos entitása ún. termő vagy teremtő jellegű.

Az entitások áttekintése:

lélek <sup>(25)</sup>	<i>puruṣa</i> <sup>(25)</sup>
természet / megnyilvánulatlan <sup>(24)</sup>	<i>prakṛti</i> / <i>avyakta</i> <sup>(24)</sup>
[megnyilvánult:]	[ <i>vyakta</i> :]
<b>értelem</b> <sup>(23)</sup>	<b><i>buddhi</i></b> <sup>(23)</sup>
<b>éncsináló</b> <sup>(22)</sup>	<b><i>ahaṃ-kāra</i></b> <sup>(22)</sup>
<b>elme</b> <sup>(21)</sup>	<b><i>manas</i></b> <sup>(21)</sup>
szem, fül, orr, nyelv, bőr <sup>(16-20)</sup>	<i>cakṣus, śrotra, ghrāṇa, jihvā, tvac</i> <sup>(16-20)</sup>
beszéd, kéz, láb, végbél, öl <sup>(11-15)</sup>	<i>vāc, pāṇi, pāda, pāju, upastha</i> <sup>(11-15)</sup>
szín, hang, szag, íz, érintés <sup>(6-10)</sup>	<i>rūpa, śabda, gandha, rasa, sparśa</i> <sup>(6-10)</sup>
tűz, éter, föld, víz, levegő <sup>(1-5)</sup>	<i>tejas, ākāśa, prthivī, āpas, vāyu</i> <sup>(1-5)</sup>

3 belső szerv ( <i>antaḥ-karaṇa</i> )	<b>értelem</b> ( <i>buddhi</i> ) <sup>(23)</sup> <b>éncsináló</b> ( <i>ahaṃ-kāra</i> ) <sup>(22)</sup> <b>elme</b> ( <i>manas</i> ) <sup>(21)</sup>
10 külső szerv ( <i>bāhya-karaṇa</i> )	5 megismerőerő ( <i>buddhi-indriya</i> ): szem, fül, orr, nyelv, bőr <sup>(16-20)</sup> 5 cselekvőerő ( <i>karma-indriya</i> ): beszéd, kéz, láb, végbél, öl <sup>(11-15)</sup>
11 erő ( <i>indriya</i> )	elme + 10 külső szerv ( <i>bāhya-karaṇa</i> )
A megnyilvánult ( <i>vyakta</i> ) 23 entitása két részre oszlik ( <i>karaṇa</i> + <i>kārya</i> ):	
13 szerv ( <i>karaṇa</i> )	3 belső szerv ( <i>antaḥ-karaṇa</i> ) 10 külső szerv ( <i>bāhya-karaṇa</i> )
10 aktivitási terület ( <i>kārya</i> )	5 csakaz ( <i>tan-mātra</i> ): szín, hang, szag, íz, érintés <sup>(6-10)</sup> 5 elem ( <i>bhūta</i> ): tűz, éter, föld, víz, levegő <sup>(1-5)</sup>

A **10 aktivitási terület** (*kārya* „csinálendő”) a külső, élettelen fizikai világ entitásai, illetve az emberre vonatkozólag a teste. Az elemek (*bhūta*) öttagú listája a tradicionálisan alapvetőnek tekintett elemeket tartalmazza. Hagyományosan párba szokták állítani ezeket az érzékek tárgyaival (tűz – szín/látvány). Az öt ’csakaz’ (*tan-mātra*) az érzékek specifikus tárgyai: csak szín, csak hang, stb. Az, amire az érzékszervek reagálnak. Az elnevezésük arra utal, hogy az elemekhez képest, amelyek több érzékszervre hatnak, ezek csak a sajátjukra, azaz a színnek nincs hangja, íze, stb, míg a földelemnek például megvan mind az öt (színe, hangja, szaga, íze, tapinthatósága).

A **13 szerv** (*karāṇa* „csináló”) az ember mentális/pszichikai-fizikai funkcióit írja le, a 3 belső szerv a központi szerveket, a 10 külső szerv a perifériákat jelenti.

Az **5 cselekvőerő** (*karma-indriya*) megnevezése többnyire a megfelelő testrészekkel történik, de itt a funkcióikra kell gondolni (a ’beszéd’ esetén egyértelmű: *vāc*, nem pedig ’száj’). Ezekkel a szerveink funkciójából fakadó tevékenységekkel hatunk a világban, modern szemléletű kifejezésekkel: kommunikáció, manipulálás, helyváltoztatás, anyagcsere és szaporodás.

Az **5 megismerőerő** (*buddhi-indriya*) nem magukat az érzékszerveinket jelölik (szem, fül, orr, nyelv, bőr), hanem hasonlóan a cselekvőerőkhöz, itt is a funkcióikról van szó: látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás. Azok a képességeink, amikkel a fizikai világra reagálni tudunk, mégpedig a ’csakaz’-okon (*tan-mātra*) keresztül. Azaz például hallóképességünkkel csak hangokat tudunk érzékelni, szint nem látunk vele.

A **3 belső szerv** (*antaḥ-karāṇa*):

Az **elme** (*manas*) a 10 külső szervvel, azaz az 5 megismerőerővel és az 5 cselekvőerővel egységben működik, koordinálásukat látja el. Az elme a külső szervekből érkező adatokat, instrukciókat dolgozza fel és rendezi egységes, értelmezhető formába. E nélkül az érzékszerveinkből jövő impulzusok elszigetelt érzetek volnának: egy csörgedező patak csupán egy egyidejűleg tapasztalt vibráló kék csík, egy monoton zaj és egy kellemes illat volna. Míg a megismerőerők és a cselekvőerők csupán a jelenben működnek, az elme mindhárom időt felöleli, ugyanis korábbi tapasztalatok képét is felidézi és jövőbelieket is előre vetít. Életünk automatizmusait az elme látja el, így például a beszédfeldolgozást vagy a mozgáskoordinációt.

Az **éncsináló** (*ahaṃ-kāra*). A szubjektivitásért végső soron a lélek (*puruṣa*) a felelős, mégsem tűnik feleslegesnek ez a ’szerv’. Ugyanis az ember kihatás részeket a világból, amivel azonosítja önmagát, amire kivetíti szubjektivitását, ezáltal határozottan elkülöníti magát mindattól, ami nem ő maga (én és nem-én). Ez és ez vagyok (*asmi-tā*), ilyen és ilyen vagyok, ez és ez az enyém (*mama-kāra*) – ezek a viszonyok a személyt (*puruṣa*) nem jellemzik, de ezek azok a dolgok, amelyek hétköznapi énképünket meghatározzák. Az *ahaṃ-kāra* nem valami statikus dolog (az „én”), hanem egy dinamikus funkció: az én határai könnyen módosulhatnak, például autózéskor bizonyos mértékig kiterjednek az autóra is, vagy elmosódhatnak, például közös tevékenység során (tánc, szex, aréna).

Az **értelem** (*buddhi*) a megértés és az ítéletalkotás (döntés) szerve. Ez alá tartozik a tudás és az erkölcs, minden magasabbrendű kognitív, tudatos és érzelmi, akarati tevékenységünk. Számunkra különös, hogy mindezek (amúgy a descartes-i léleknek tulajdonított) jelenségek a *prakṛti*, azaz anyagvilág részei, a *sāṅkhya* világszemléletében azonban a természet kreatív és termékeny, és nincs híján a magasrendű szerveződés képességének.<sup>191</sup> Az értelem (*buddhi*) az a pont, ahol a személy (*puruṣa*) kapcsolódik a *prakṛti*hez, azaz a pusztá szubjektivitás belebonyolódik az anyagvilágba; tehát ez az a pont is, ahol a két entitás elválhat egymástól, azaz az indiai vallási-filozófiai rendszerekre jellemző ún. megszabadulás bekövetkezhet.<sup>192</sup>

## Az öt *khandha* *sāṅkhya* értelmezése

A buddhizmus és a *sāṅkhya* kapcsolatának vizsgálatát megnehezíti, hogy a *sāṅkhya* irodalma későbbi annál, mint amikor a korai buddhista szövegek keletkezését tesszük. Ísvaraṛṣṇa az i.sz. 4. század közepe körül élt, az ő műve alapján határozzuk meg a klasszikus *sāṅkhyát*. Korai forrásaink – a *Mahābhārata Mokṣadharma* fejezete, a *Bhagavad-gītā* részletei – nem ilyen rendszerezettek, a *Yogasūtra* viszont már kifejezett buddhista hatást mutat és datálása is problémás. Az viszont ténynek tekinthető, hogy *sāṅkhya* képzetek erősen áthatották India korai kulturális képét. Noha eredetét tekintve ugyanúgy Kelet-Indiából származik, mint a buddhizmus, viszont amiatt, hogy a bráhmaikus, upanisadi tradíciót is áthatja, azt kell gondolunk, hogy egy meglehetősen elterjedt vallási-filozófiai képzet volt.<sup>193</sup> A buddhizmus és a *sāṅkhya* kapcsolata tény, viszont ennek a kapcsolatnak az irányát nem könnyű meghatározni, mégis feltételezhető, hogy a Buddha gondolkodását határozta meg a korai *sāṅkhya*. Persze a hasonlóságok pusztán abból is adódhatnak, hogy azonos kulturális környezetből származnak. A Buddha jellegzetesen a korabeli vallási kihívásokra reagált, azaz amennyiben reformernek tarthatjuk, nem a bráhmaikus, hanem az aszketikus *samaṇa* tradíció reformerének, de mivel úgy látszik, a *sāṅkhya* nem vándorszerzetesi iskola, hanem általános vallási jelenség, amelynek később alakult ki a filozófiai rendszerezése, nem kell olyan passzusokat keresnünk a korai buddhista anyagban, amelyek a *sāṅkhyával* szemben érvelnének, vagy egyáltalán reflektálnának rá. A korai buddhizmus *sāṅkhya* elemei emiatt nem nyilvánvalóak, viszont valóságok.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> Közel áll ez a pánpszichista állásponthoz. A pánpszichizmus szerint az élettelen világot áthatja valamiféle értelem, tudatosság.

<sup>192</sup> Ha az egész rendszert érzékelélméletként értelmezzük, akkor az információfeldolgozásnak egy modelljéhez juthatunk: a fizikai tárgyak (elemek – *bhūta*) hordozta információkat a „csakaz”-okon (*tan-mātra*) keresztül eléri a megfelelő érzékek (*buddhi-indriya*), az elme (*manas*) összegzi az adatokat és koherens képet generál belőlük, az éncsináló (*ahaṁ-kāra*) hozzáteszi a szubjektív nézőpontot, az értelem (*buddhi*) fogalmilag megragadja az egészet és a lélek (*puruṣa*) előtt megjeleníti, aki aztán tapasztalja. (Ruzsa 2014)

<sup>193</sup> Frauwallner 1973: 222–223.

<sup>194</sup> Larson 1987: 625.

A *khandhák* esetén szembeötlő a hasonlóság, de ez eddig nem kapott figyelmet a szakirodalomban. Az összevetés során hangsúlyt arra kell fektetni, hogy a *sāṅkhya* koncepcionális elemeit tudjuk azonosítani, ugyanis egyrészt a terminológia változó és nagyon eltérő is lehet, másrészt a buddhista szövegek fogalmakat jellegzetesen magyarázat nélkül használnak, sokszor talán azért, mert a korabeli környezetben közérthetőek voltak. A buddhista *khandhák* és a klasszikus *sāṅkhya* fogalmak megfeleltetésekor a legfontosabb észrevétel az, hogy a buddhizmusban a lélek (*puruṣa*) hiányzik. Ez természetesen megfelel a buddhista elképzelésnek, amely tagad mindenféle szubsztancia-szerű lélekféleséget. Ez a buddhista *an-attā* tan, mely szerint az emberben nincs semmi örök és változatlan esszencia, entitás; minden mulandó. A másik lényeges kontraszt az, hogy a buddhista *khandhák* rendszere kizárólag antropológiát jelent, nincs semmiféle kozmogóniai jellege. A buddhista *khandhák*:<sup>195</sup>

- *rūpa*: test (egyedi, anyagi megjelenés)
- *vedanā*: érzet (az érzékszervi működéssel együttjáró érzetek, testi érzetek)
- *saññā*: képzet (észlelés, felfogóképesség, öntudat, belül reprezentált világ)
- *saṅkhārā*: meghatározottságok (hajlamok, szándék, késztetések; emlékek, karma stb.)
- *viññāṇa*: tudat (értelem, kogníció, a dolgok megkülönböztetése, gondolkodás, tudatosság)

A megfelelések:<sup>196</sup>

3 belső szerv ( <i>antaḥ-karaṇa</i> )	<i>viññāṇa</i> <i>saṅkhārā</i> <i>saññā</i>	értelem ( <i>buddhi</i> ) <sup>(23)</sup> éncsináló ( <i>ahaṃ-kāra</i> ) <sup>(22)</sup> elme ( <i>manas</i> ) <sup>(21)</sup>
10 külső szerv ( <i>bāhya-karaṇa</i> )	<i>vedanā</i>	5 megismerőerő ( <i>buddhi-indriya</i> ): szem, fül, orr, nyelv, bőr <sup>(16-20)</sup> <del>5 élekvőerő (<i>karma-indriya</i>): beszéd, kéz, láb, végbél, öl<sup>(11-15)</sup></del>
10 aktivitási terület ( <i>kārya</i> )	<i>rūpa</i>	5 csakaz ( <i>tan-mātra</i> ): szín, hang, szag, íz, érintés <sup>(6-10)</sup> 5 elem ( <i>bhūta</i> ): tűz, éter, <sup>197</sup> föld, víz, levegő <sup>(1-5)</sup>

Azaz az 5 elem (*bhūta*) és az 5 'csakaz' (*tan-mātra*) fedi le a *rūpa-kkhandhát*, tehát az ember testét. Az 5 megismerőerő (*buddhi-indriya*) felel meg az érzetnek (*vedanā*), mely így a külső és a belső világ kapcsolódásának a pontja. A három belső szerv (*antaḥ-karaṇa*) közül a *manas* koordinációs funkcióját a *saññā*-nak (képzet) lehet tulajdonítani, az éncsináló (*ahaṃ-kāra*) az egyént meghatározó tényezőknek felel meg (*saṅkhārā*), az értelem (*buddhi*) pedig a tudat (*viññāṇa*), mint a legmagasabb rendű mentális tevékenység.

<sup>195</sup> A *khandhák* szanszkritos alakja: *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhārā*, *viññāṇa*

<sup>196</sup> Ruzsa 2014: 20.

<sup>197</sup> A buddhizmus csak négy *mahābhūtát* ismer: *paṭhavī*, *āpo*, *tejo*, *vāyo*.

A *rūpa khandha*, a test, az egyedi anyagi megjelenésre utal, de ennek a változékony, inszubsztanciális mivoltát hangsúlyozza a szó alpjelentése: 'forma'. (A rendszerből következik, hogy a buddhista használatban a *rūpának* az érzéktárgyakat is kell jelentenie, és ez így is van.)<sup>198</sup>

A *vedanā khandha*, az érzet, elsősorban az érzékelés során fellépő érzeteket jelenti, de ide kell sorolni a testi érzeteket is (például hogy fáj vagy nem fáj; a testi szervek aktuális állapotait). A kifejezés absztrakt módon jeleníti meg az eltérő típusú (hang, szag stb.) érzetek közös jellemzőjét ('érzet'). (A buddhista szövegekben várható az egyes érzékek felsorolása, és így is van<sup>199</sup>). A cselekvőerők viszont nem jelennek meg a buddhista rendszerben.

A *saññā khandha*, a képzet – a feldolgozott, egyesített, kiegészített érzeteketből álló, komplex belső kép és maga a képalkotás. Ennek révén az ember komplex módon képes rendezni és a tudat elé tárni az érzékei által közvetített adatokat, ami egyben azt is jelenti, hogy eszméleténél, öntudatánál van.<sup>200</sup>

A *sāṅkhyā*ban az elme (*manas*) két helyre van besorolva: a belső szervek közé, valamint az *indriyák*hoz tizenegyediként, csak a megismerőerőket (*buddhi-indriya*) számítva hatodiként:

3 belső szerv ( <i>antaḥ-karaṇa</i> )	értelem ( <i>buddhi</i> ) <sup>(23)</sup> éncsináló ( <i>ahaṃ-kāra</i> ) <sup>(22)</sup> elme ( <i>manas</i> ) <sup>(21)</sup>
10 külső szerv ( <i>bāhya-karaṇa</i> )	5 megismerőerő ( <i>buddhi-indriya</i> ): szem, fül, orr, nyelv, bőr <sup>(16-20)</sup> 5 cselekvőerő ( <i>karma-indriya</i> ): beszéd, kéz, láb, végbél, öl <sup>(11-15)</sup>
11 erő ( <i>indriya</i> )	elme ( <i>manas</i> ) + 10 külső szerv ( <i>bāhya-karaṇa</i> )

Az *abhidharma* a *manas* fenti két funkcióját terminológiailag is megkülönbözteti: a *khandhák* egyikeként *saññānak*<sup>201</sup> (képzet) nevezi, a megismerési területek (*āyatana*) egyikeként *manasnak*. A 18 *dhātu*:

megismerési terület - <i>āyatana</i>	érezkártyák (szkrt. <i>artha/viśaya</i> )	tudat szkrt. - <i>viññāna</i>
látás	látvány/szín	látási tudat
hallás	hang	hallási tudat
szaglás	szag	szaglási tudat
ízlelés	íz	ízlelési tudat
tapintás	tapintásérzet	tapintási tudat
<b>gondolkodás (<i>manas</i>)</b>	sajátosság ( <i>dharmā</i> )	gondolkodási tudat

<sup>198</sup> *Rūpa* – „A négy elem (*mahābhūta*), és a négy elem *rūpája* a sajátításban (*upādāna*). Ezt nevezik *rūpának*.” (SN 22.56.) Ez a meghatározás megfelel a *sāṅkhya* 'aktivitási terület' (*kārya*) leírásának (az 5 elem és az 5 'csakaz').

<sup>199</sup> „Szerzetesek, az érzet hat részből áll. [A megfelelő érzéktárgyaknak] a szemmel / füllel / orral / nyelvvel / testtel / elmével való érintkezéséből létrejövő érzet.” (SN 22.56.)

<sup>200</sup> A *saññā* tagadott alakja (*asaññā*) öntudat nélküli lények jelzőjeként használatos. A *saññā* szó másik jelentése: jel. Egy kolomp hangját hallva, maga a kolomp nem kerül be a tudatba, a hangja azonban utal a kolompra, a hangja tehát nem pusztán érzet, hanem jel (*saññā*) is.

<sup>201</sup> A *saññā* szó etimológiája a *manas* funkciójára utal (*saṃvijñā*, kb. 'összesítő megismerés').

A hat *āyatanāt* tartalmazó *dhātu*-rendszer a *sāṅkhyā*hoz képest újdonság. Éppen az újdonságot jelentő *dharma* az, ami a buddhista filozófiának a központi gondolata lesz. A probléma összetettségét az is mutatja, hogy a 18 *dhātu* harmadik hatos listája a hatféle *viññāṇa*, a *viññāṇa* viszont az ötödik *khandha* is. A fogalmak részletes elemzése az *abhidharma* filozófia központi témája. Vasubandhu *Abhidharmakośa* c. művében külön elemzi az öt *indriyāt* (látás...tapintás), a *manas*-szal a *vijñāna* keretében foglalkozik.<sup>202</sup>

A *saṅkhārā* *khandha*, 'meghatározottságok', az individuumot alkotó tényezőket jelentik: egyrészt a dinamikus folyamatokat: szándékot, akaratot; másrészt a statikusabb elemeket: emlékeket, hajlamokat, *karmát*. Mindazt, ami meghatározottá tesz egy aktuális tapasztalatot, avagy meghatározza magát az embert a külvilággal szemben mint „én”-t (szubjektívizáló tényezők). A *saṅkhārā* és az *ahaṃ-kāra* szavak terminológiai hasonlósága is megerősíti a megfelelést, a buddhista terminus azonban méginkább azt hangsúlyozza, hogy nincs szubsztanciális 'én', azaz hogy amit 'énnek' tapasztalunk, az csupán különféle jelenségek összessége (erre utal a többes szám használata is).

Végül a *viññāṇa* mindazt jelöli, ami az értelemmel van kapcsolatban, a magasabb rendű, tudatos, megismerő és gondolkodási képességet, az emberi értelmet, a tudat értelemmel bíró tartalmait (kogníció). Összességében azt, amit tudatként élünk meg. A *sāṅkhyā buddhi* fogalmának megértését megnehezíti, hogy a tapasztalói tudatosság (*puruṣa*) ennek nem része, azaz ott egyfajta tudatosság nélküli értelmességről van szó, a buddhista *viññāṇa* fogalomban viszont – mivel nincs külön lélek – az értelem egyben tudatosságot is jelöl.

Az a szemlélet, hogy a külön-külön entitásoknak leírt jelenségek (a *sāṅkhyā* esetén a belső szervek, *antaḥ-karaṇa*) egységben működnek, a buddhista rendszerben is megvan:

A tudat (*viññāṇa*), az érzet (*vedanā*), a képzet (*saññā*) – ezek a jelenségek együtt járnak, nem különülnek el. Nem lehet ezeket egymástól elválasztani, nem lehet elkülönítésükkel a különbözőségüket meghatározni.<sup>203</sup>

(*Mahāvedalla-sutta*, MN 43; Mn i 292)

A *sāṅkhyā tattvā*inak és a buddhista *khandhā*knak az összevetése azt mutatja, hogy olyan fokú hasonlóság van közöttük, ami semmiképpen sem lehet véletlen. A strukturális hasonlóságok tartalmi megfeleléseket is jelentenek, sőt vannak terminológiai egyezések és hasonlóságok is. Ami igazán lényeges, hogy a buddhista rendszerből hiányzik a személy (*puruṣa*), valamint hogy nem tulajdonít fontosságot az elemeknek (*mahābhūta*).<sup>204</sup> Mindkettőnek doktrinális oka van: az

<sup>202</sup> Lodrö 2012: 215, 232.

<sup>203</sup> *Yā cāvuso, vedanā yā ca saññā yaṇca viññāṇaṃ— ime dhammā saṃsaṭṭhā, no viṣaṃsaṭṭhā. Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ.*

<sup>204</sup> De létezik az elemek felsorolása. Például: "Hat elemből áll az ember" – így szól a tanítás. Miről van szó? A hat elem: a föld-, víz-, hő-, szél-, ég- és tudat-elem. Erre vonatkozik tehát a fenti tanítás: „hat elemből áll az ember.” (*Dhātuvibhaṅga-sutta*, MN 140). Az 'ég' vagy 'éter' (*ākāśa/ākāśa*) buddhista hagyományban nem szokott elemként szerepelni; ez leginkább a hindu *vaiśeṣika* iskolára jellemző.



öt *khandha* a Buddha számára antropológia, míg a *sāṅkhya* 25 *tattvája* egy komplex világmagyarázat: antropológia és kozmológia. A Buddha viszont tagadja a szubsztanciális lélek létét (a *puruṣa* szubsztancia!), és elutasítja a metafizikai, kozmológiai nézeteket. Tehát a két rendszer viszonya olyan, mintha az egyikből kivették volna a nem kellő részeket, vagy a másikkal hozzátették volna. Ha elfogadjuk, hogy a Buddha idején és működési területén a *sāṅkhya* már régi hagyománynak számított, akkor nem nagy merészség azt gondolni, hogy a Buddha ezen koncepciók mentén gondolkodott. Az természetesen anakronizmus lenne, ha a klasszikus *sāṅkhyát* vetítenénk vissza, de egy vallási-filozófiai hagyománynak lehetnek mély gyökerei, amelyek később is jól rekonstruálhatók. Ha Frauwallner becsüléséből indulunk ki, hogy t.i. a *sāṅkhya* valamikor a Buddha után alakult ki, akkor azt kellene feltételeznünk, hogy a korai buddhista szövegek rögzülése ezzel párhuzamosan történt, és pusztán a szövegek összeállításának igényével együtt jelentkező gondolati strukturálás kényszere hozta létre a hasonlóságokat – ez kevésbé valószínű hipotézis, noha Johnston is emellett érvel, t.i. hogy<sup>205</sup> a *sāṅkhya* a buddhizmus keletkezése után, a buddhista dogmatika kialakulása mentén formálódott.)

Érdekes észrevenni, hogy a Buddha által nem megválaszolható kérdések közül az első kettő kozmológiai (a világ örök, végtelen), ami az effajta kérdések iránti korabeli, *sāṅkhyából* következő érdeklődésnek is lehet a bizonyítéka. Hasonlóképp fontos tudatosítani, hogy a buddhizmuson belül az egyik legnagyobb vita éppen a *puggala*<sup>206</sup> (személy) körül zajlott. A *puggalavādin* irányzatot a kánon jószerivel elhallgatja, viszont más forrásokból tudjuk, hogy komoly tradíciója volt. Ha abból indulunk ki, hogy a *sāṅkhya* kurrens nézet volt, és benne kulcselem volt a szubsztanciális személy léte, akkor az a buddhai nézet, hogy nincs személy, valóban alapja lehetett heves vitáknak. A Buddha azokban a keretekben gondolkodott, mint a kortársai, viszont markánsan új nézőpontokat alakított ki. Az mindenképpen tény, hogy a korai buddhista filozófiai gondolkodás egyik központi problémája a lélek és az ember mibenléte körül forgott. Sőt, ha elfogadjuk, hogy a *sāṅkhya* nem kifejezetten kelet-indiai jelenség, hanem az egész szubkontinensen jelen volt, akkor a bráhmaikus tradíciónak az *upaniṣadok*ban központi témának számító álláspontja, miszerint az *ātman* és a *brahman* azonos, szintén *sāṅkhya* indíttatású. Mindez nem lehetetlen, ugyanis az Indusvölgyi-kultúra hagyatéka nem korlátozódik arra a területre, ahol a magaskultúra egykor létezett, annak a civilizációnak az utódai egész India-szerte szétszóródtak. A *sāṅkhya* világszemlélete ugyanis letelepedett, földműves kulturális környezetben jött létre, és nem a hódító árja népesség nomád képzeletét tükrözi.

<sup>205</sup> Idézi: Larson (1969: 43).

<sup>206</sup> A *puggala* (szkrt. *pudgala*) szó etimológiája bizonytalan, feltehetően nem árja eredetű.

## A három *guṇa* lehetséges megjelenési formái a buddhista fogalmakban

Amennyiben a korai buddhizmus és a *sāṅkhya* összevetését kíséreljük meg, szükséges azt is megvizsgálni, hogy a *sāṅkhya* másik lényeges teóriája, a *guṇa*-elmélet is vajon megjelenik-e. Röviden arról van szó, hogy a 24 entitást végső soron a három *guṇa*<sup>207</sup> határozza meg. Nem alkatrészekről van szó, hanem az anyagi világ megnyilvánultságának aspektusairól; tulajdonságok, amelyek azonban nem valaminek a tulajdonságai, hanem ezek együtt maga a dolog (mint a három szálból sodrott kötél). A három *guṇa*: (szkrt.) *rajas*, *tamas*, *sattva*.<sup>208</sup> A *rajas* energia, mozgás, változás; a *tamas* tehetetlenség, tömeg, állandóság, merevség; a *sattva* információ, struktúra, rendezettség, koherencia, kohézió. Meglehetősen absztrakt fogalmak, mégis könnyen megérthetők, mert meglepően jól ragadják meg a valóság szerkezetét.<sup>209</sup> Gyakran alkalmazott hasonlat a lámpásé: olaj – *rajas*, kanóc – *tamas*, láng – *sattva*. Modern hasonlattal, mint a számítógép: áram (*rajas*), hardver (*tamas*), szoftver (*sattva*).<sup>210</sup>

A *sāṅkhya*-ban a személy (*puruṣa*) egyedül az, amelyet nem *guṇák* alkotnak. A *puruṣa* a tapasztaló (*bhoktr*), de ő nem tevékeny, a térben nem mozgató. Passzív, de hatást szenved el (boldog vagy szenvedő), és valamiképpen az időbe vetett (hiszen belebonyolódik a *prakṛti*-be, és attól meg is szabadulhat). De ha nem tevékeny, akkor mi készíti a természetet (*prakṛti*), hogy megnyilvánuljon? A *sāṅkhya* válasza: a *guṇák*. De vajon találhatunk-e hasonló elvet a buddhista rendszerben? Ha az előzőek alapján elfogadjuk, hogy a *sāṅkhya* alapstruktúrája megtalálható a buddhista *khandhák* rendszerében, azaz a két rendszer között nyilvánvaló a hasonlóság, akkor kézenfekvő a feltételezés, hogy talán a *guṇák* is megjelennek valamilyen formában.

A kérdést már feltették mások is. Stcherbatsky (1934: 748. skk.) a buddhista *dharma*-teóriát veti össze a *guṇa*-teóriával. A *dharma*-teória alapján a tapasztali dolgokat és az élőlényeket pillanatnyi, infra-atomi nyaláboknak, erők szubtilis egységeinek tartja, amelyeket minőségnek is lehet nevezni. A *sāṅkhya* *guṇák*at pedig így definiálja: a fizikai és mentális jelenségvilágot létrehozó három különböző energia infra-atomi adagjai. A *sarvāstivāda* filozófiának megfelelően a *dharmák* az egyetlen valós létező (de misztikus dolog az, hogy egyszerre fizikai és mentális –

<sup>207</sup> A szó alapjelentése: fonál, húr. Gyakori a „minőség, tulajdonság”, illetve az „erény” jelentése.

<sup>208</sup> Alapjelentésük: *rajas* – köd, atmoszféra, por; *tamas* – sötétség; *sattva* – „levőség”, esszencia.

<sup>209</sup> Ha sok cseresznyepaprikát madzagra fűzünk, abból lesz a paprikakoszorú. Ha viszont nem fűzzük fel őket, nem lesz belőlük koszorú. Pedig a paprika ugyanannyi, éppoly piros, éppoly erős. De mégse koszorú. Csak a madzag tenné? Nem a madzag teszi. Az a madzag, mint tudjuk, mellékes, harmad-rangú valami. Hát akkor mi? Aki ezen elgondolkozik, s ügyel rá, hogy gondolatai ne kalandozzanak összevissza, hanem helyes irányban haladjanak, nagy igazságoknak jöhet a nyomára. (Örkény István: Az élet értelme)

<sup>210</sup> A játék kedvéért akár a *sāṅkhya* elemeit (*tattva*) is elrendezhetjük ezen elv alapján: a szervek (*karāṇa*), azaz az ismerőerők és a cselekvőerők jelentik a mozgást és az erőt (*rajas*); a *kārya*, azaz az aktivitási terület (az elemek és a 'csakazok') a lét legstatikusabb alkotóelemeinek tekinthetők (*tamas*); a három belső szerv (*antaḥ-karāṇa*) pedig a legszellemibb összetevő (*sattva*). Sőt a három belső szerv is elrendezhető ennek megfelelően: *manas-rajas*; *ahaṁkāra-tamas*; *buddhi-sattva*.

épp úgy mint a *guṇák*); a *sāṅkhya*-ban a *guṇák* a végső valóság – így a két fogalom lényegileg hasonló. Stcherbatsky említi Hermann Jacobi teóriáját a *sāṅkhya tattvā*-nak és a *paṭicca-samuppāda* 12 *nidān*-jának kapcsolatáról. Jacobi szerint az előzőből származik az utóbbi, emiatt lehetetlenség a buddhista filozófiáról úgy beszélni, hogy nem beszélünk a *sāṅkhyáról*. Stcherbatsky említi Pischelt is, aki úgy vélte, a buddhizmus lényegében *sāṅkhya*, sőt *sāṅkhya-yoga*, a Buddha egy vallást formált át filozófiává. Említi Oldenberg árnyaltabb álláspontját is, mely szerint a *sāṅkhya* kulturális-vallási háttér áll a legközelebb a buddhizmus fundamentális képzetéhez. Garbe<sup>211</sup> szerint a *sāṅkhya* akkoriban már egy kész rendszer volt. (Garbe felhívja a figyelmet, hogy a Buddha születési helye Kapilavastu, ami Kapiláról kapta a nevét, aki pedig nem más, mint a *sāṅkhya* megalapítója a hagyomány szerint.) Stcherbatsky szerint ezen kutatók – a *dharma*-teória ismerete nélkül is – egyetértettek abban, hogy a buddhista *an-attā sāṅkhya* eredetű, abban az értelemben, hogy az emberi tudat az érzetek, képzetek és kogníciók folyamatosan változó sorozata (nincs szubsztanciális lélek). Viszont Stcherbatsky szerint a *sāṅkhya guṇák* az anyagot jelentik, míg a *dharmák* elkülönült létezők, ez pedig szemléletbeli különbség, a buddhizmus innovációja – a *dharma*-teória a híd a tudat és az anyag között.

Alex Wayman (1971) úgy véli, hogy a származva keletkezés (*paṭicca-samuppāda*) már a buddizmus legkorábbi rétegében jelen volt. Szerinte a származva keletkezés az *an-attā* és a *dharma*-teória gondolköréhez tartozik. A *dharmák* éntelenek („*sabbe dhammā anattā*”), illetve a *dharmák* nem maga az Én, nem a miénk, nem tartoznak hozzánk – de akkor honnan vannak? Ezt a kérdést válaszolja meg a származva keletkezés, az *an-attā*-teóriának ez a deskriptív formája. Wayman a jelenség eredetét a bráhmanikus tradícióhoz köti, a *Brhadāranyaka*- (1.5) és a *Chāndogya-upaniṣad* (6.2–6) egy-egy passzusát elemzi, amelyekben az étel, a víz és a hő hármassága szerepel (három *rūpa*), ezeket felelteti meg a származva keletkezés első három tagjának. E három természeti jelenséghez tartozó archaikus szín-asszociáció: fekete, fehér, vörös: a három *guṇára* utal, ily módon kapcsolódik össze az a két szemléletmód (a *guṇák* és a származva keletkezés). Wayman utal arra is, hogy a késői tantrikus *Kāla-cakra* tradícióban egyértelmű a *guṇák* és a származva keletkezés összefüggése. Van Buitenen (1956: 157; 1957: 22) a *Mahābhārata Śāntiparvan* fejezetének *Mokṣadharmā* részében – amely a korai *sāṅkhya* legfontosabb forrásának számít – elkülöníti a *guṇák* egy korábbi funkcióját a későbbi klasszikus értelemben vett *guṇákétól*: szerinte a '*guṇa*' megnevezés a *rajas*, *tamas*, *sattva* triádra a klasszikus értelmében későbbi. Ez alapján a *rūpa*-teória a *guṇa*-elméletnek legfeljebb csak egy változata lehet, nem származhat a klasszikus értelemben vett *guṇa*-elméletből.

<sup>211</sup> Larson (1969: 16–17) idézi Garbe hét pontját a *sāṅkhya* és a buddhizmus hasonlóságáról: számozott listák és skolasztikus módszer; a létezés szenvedéstermészetű; a védikus áldozatok elvetése; az aszkézis elutasítása; hangsúly a folytonos változásokon; a *kaivalya* és a *nirvāṇa* hasonlósága; hasonló meditációs tudatállapotok.

A következőkben a *guṇa*-elmélet megjelenését nem ilyen doktrinális alapon keressük. Munkahipotézisünk, hogy a három *guṇa* elmélete egy olyan sikeres leírása a világnak, amely képes meghatározni a gondolkodásmódot: nem önmagát helyezi el a különféle doktrínákban, hanem mintát ad doktrínák alkotásához, azaz generatív képessége van. Ha elfogadjuk, hogy a *sāṅkhya* már a buddhizmus keletkezése idején is valamilyen formában, de meghatározó módon jelenlévő szemléletmód volt, akkor azok a jelenségek, amelyek ebből a körből származnak, magukon viselik ennek a hatását. Azaz ha a három *guṇa*s szemléletmód valamilyen formában jelen volt, akkor ez meghatározta a rendszeralkotó gondolkodást. Az emberi gondolkodás számára a kettősségek értése a legtermészetesebb: a dolgok és ellentéteik, nappal és éjszaka, szeretet és gyűlölet stb. A kettősség logikai tartalma az ellentét. A kérdés, hogy a hármasság is tekinthető-e efféle archaikus szemléletmódnak. Három részre osztható bármi, és vannak a szemléletünkben természetük szerint három osztatú dolgok, például a jelen-múlt-jövő. Lehet-e látni olyan törvényszerűséget a világban, amelyik a hármasságon alapul? Ha a *sāṅkhya guṇāit* ilyesminek feltételezzük, akkor ez egy olyan elv, amelyre alapulhat a gondolkodásnak és a kategóriaalkotásnak egy formája.

A Buddha és általában a buddhizmus, különösen a korai buddhizmus, szinte egyáltalán nem foglalkozik az anyag vagy a kozmosz szerkezetével és keletkezésével, emiatt nagyon nem meglepő, hogy a három *guṇa* hiányzik a szövegekből. Ám mivel tudjuk, hogy a buddhizmus – modern fogalmakkal élve – elsősorban antropológia és pszichológia, várhatjuk, hogy ezen a területen alkot fogalmakat és keres összefüggéseket. Módszertanilag egyszerűnek látszik: hármasságokat kell keresni. Ám a nehézséget is ez az egyszerűség okozza, hiszen könnyen ’*guṇa*s-nak’ lehet látni majd szinte bármit. Hármasságok (vagy többszöröseik) esélyesek arra, hogy bennük a három *guṇa* szemléletét fel lehessen fedezni. Terminológiai egyezésre nem kell számítani, de arra igen, hogy a *guṇā*kiból kikövetkeztethető szemléletmódot tetten lehet érn.

A *Bahudhātuka-suttā*ban (MN 115; Mn iii.61-67) egy olyan történet szerepel, amelyből világosan látszik, hogy a gondolkodáson azt érti a szerző, hogy listákat kell tudni felsorolni (ez jó példa lehet a belterjes buddhizmus oktatási hagyományának módszerére is):

– Szerzetesek, minden félelem, minden baj, minden szerencsétlenség a butaság miatt keletkezik, nem a tanultság miatt. Mint amikor a nádkunyhóból vagy a szalmakunyhóból kiszabadult tűz a vakolatos, szélvédett, festett keresztgerendás, csukott ablakos tornyos pavilont is felégeti. A butát félelem, baj és szerencsétlenség sújtja, a tanult mentes tőlük. A tanultságból nem fakad félelem, baj és szerencsétlenség. Ezért, szerzetesek, így gyakoroljatok: „tanultak leszünk, gondolkodók”.

Ekkor így szólt Ānanda a Magasztoshoz:

- De uram, mi alapján lehet egy tanult szerzetesre helyesen azt mondani, hogy gondolkodó?
- Ha jól ismeri az elemeket, az érzéki területeket, a származva keletkezést, valamint hogy mi lehetséges és mi nem lehetséges.
- És uram, mi alapján lehet egy tanult szerzetesre helyesen azt mondani, hogy jól ismeri az elemeket?

Erre válaszul a Buddha felsorolja a rendszerező buddhista filozófiából jól ismert 18 *dhátut*. Azután Ānanda tovább kérdezi arról, hogy milyen más módon ismerhetné jól az elemeket egy szerzetes. A Buddha 6, 3 és 2 tagból álló listákat sorol fel. Kihagyva a 2 tagból állókat:

- 18 alkotó (3x6) 6 érzékszerv (szem, fül, orr, nyelv, test, elme)  
6 érzéktárgy (szín, hang, szag, íz, érintés, jelenség)  
6 tudat (*viññāṇa*)
- 3 vágy (*kāma*), forma (*rūpa*), forma nélküli (*a-rūpa*)
- 6 (2x3) boldogság (*sukha*), boldogtalanság (*dukkha*), egykedvűség (*upekkhā*)  
derű (*somanassa*), szomorúság (*domanassa*), tudatlanság (*a-vijjā*)
- 6 (2x3) vágy (*kāma*), rosszindulat (*byāpāda*), bántás (*vihiṃsā*)  
vágytalanság (*nekkhamma*), nem-rosszindulat (*a-byāpāda*), nem-bántás (*a-vihiṃsā*)
- 6 elem föld, víz, tűz, szél, éter, tudat (*paṭhavī, āpo, téjo, vāyo, ākāsa, viññāṇa*)

A *Dīgha-nikāya* 33. *suttá*ja hármasságból hatvanat sorol fel. A *Dīgha-nikāya* utolsó *suttá*ja (DN 34, *Dasuttara-sutta*) sorrendben 1–10-ig minden számhoz tíz tagból álló listákat közöl.<sup>212</sup> E többretegű listák a *Majjhima*- és a *Dīgha-nikāya* abhidharmikus (skolasztikus) jellegű rétegéből vannak. A hármasságok (vagy többszöröseik) fontos szerepet játszanak a buddhista filozófiában.

<sup>212</sup> A tíz háromelemű csoport listája:

- Az igaz emberek szolgálata, az igazi *dharma* hallgatása, a *dharmának* megfelelő viselkedés.
- A három *samādhi*: elemzéssel és fontolgatással kísért, csak fontolgatással kísért; egyikkel sem kísért.
- A három ismeret: visszaemlékezés korábbi születésekre, a lények eltávozásának és megérkezésének ismerete, a befolyások elmúlásának ismerete.
- A szabadulás három eleme (*nissaraṇīyā dhātu*): *nekkhamma* (vágytalanság), *nirodha* (kiküszöbölés), *a-rūpa* (forma nélküli)
- Elmúlt, eljövendő, jelen.
- A három szomj (*taṇhā*): *kāma* (vágy), *bhava* ('legyen'), *vibhava* ('múljon el')
- A három nem-üdvös gyökérok (*akusala-mūla*): *lobha* (sóvárgás, bírvágy), *dosa* (gyűlölködés), *moha* (zavar)
- A három üdvös gyökérok (*kusala-mūla*): *a-lobha* (nem-sóvárgás), *a-dosa* (nem-gyűlölködés), *a-moha* (nem-zavar)
- A három világ (*dhātu*): *kāma*, *rūpa*, *a-rūpa*
- A három érzet (*vedanā*): *sukha* (jóleső), *dukkha* (fájdalmas), *adukkham-asukha* (se nem jóleső se nem fájdalmas)

Persze vannak történetesen három tagú egységek: három idő; vagy: test, beszéd, elme. Más hármasságok esetén viszont az a benyomásunk, hogy a tagok egymáshoz való viszonya értelmezésre szorul, és a három tag együttesen utal valamilyen komplexebb jelenségre. Ezekből a legérdekesebbek:

### ***Kāma-rūpa-a-rūpa***

E fogalomhármás (szó szerinti jelentésükben: 'vágy, forma, formátlan') a következőkkel kombinálódik: *dhātu, bhava, loka, avacara; āsava, esanā, taṇhā*. Azaz *kāma*, a *rūpa* és az *a-rūpa* mint: elemek, létformák, világok, tartományok; mint befolyások, illetve sóvárgás és szomjúhozás irántuk. Közülük az első négy kifejezés alkotta sorozat, azaz a

*kāma-dhātu / -bhava / -loka / -avacara,*

*rūpa-dhātu / -bhava / -loka / -avacara,*

*a-rūpa-dhātu / -bhava / -loka / -avacara*

meglehetősen hasonlóknak tűnik. A *bhava* (lét, létesülés) kifejezéssel kombinálódva például alapvető létezőmódokat jelölnek: érzékekhez kötött létet, fizikai megjelenéshez kötött létet, és fizikai megjelenéshez nem kötött létet. Más kifejezéseket (pl. *avacara*) meditációban tapasztalható, vagy isteni típusú létállapotokhoz kötnek a kommentárok. A *sutták* szövegei azonban nem igazán segítenek a fogalmak tisztázásában, mert csak használják e felsorolásokat, de nem magyarázzák meg őket. Annyi mégis mondható, hogy bár nem az anyagi jelenségvilág, hanem a buddhizmust inkább érdeklő, belső tapasztalati világ leírásáról van szó esetükben, mégis megjelenik bennük a *sāṅkhya guṇa*-szemlélete:

- az érzékszervi működés és a vágyak dinamizmusa (*rajas*)
- a megjelenési formával rendelkező jelenségek világa (*tamas*)
- testetlen, fogalmi struktúrák (*sattva*)

A három kifejezés együtt jelenít meg valamilyen szemléletet (szkt. *triguṇa; traiguṇya*), a tagjai ennek alá vannak rendelve, a tagok egyenkénti értelmezése, azonosítása emiatt bizonytalan és eltérő lehet, így nyitottak az (újra)értelmezésre.

### ***Kāma-bhava-vibhava***

A *Dhammacakkappavattana-sutta* (SN 56.11.) szövegében az avatottak második igazsága a boldogtalanság keletkezéséről így szól:

Nem más ez, mint a folyton újraéledő, örömmel és szenvedéllyel járó, hol ebben, hol abban örömet lelő szomjúhozás – és pedig *kāma-taṇhā, bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā*.

(*Dhammacakkappavattana-sutta*; Vin i 10)

A szomjúhozás kielégíthetetlen, addiktív és szertelen, tárgya pedig háromféle: *kāma, bhava, vibhava*. Az előző bekezdésben is szerepelt a *taṇhā* ebben a felsorolásban: *kāma-taṇhā, rūpa-*

*tanhā*, *a-rūpa-tanhā*. A két lista hasonló logikájú: az első tagjuk azonos, a második tag valamilyen stabil megjelenésre utal (fizikai megjelenés, illetve létesülés), harmadik tagjuk a második fosztóképzős alakja. Az első (*kāma*) egészen világos: élvezetek, vágyak. Ám a *bhava* és a *vibhava* értelmezése problematikus. Tradicionálisan újjászületést és a létforgatagból kikerülést, vagy létszomjat és hatalomvágyat értenek alattuk. Mivel ez a három *tanhā*-féleség utólagos magyarázatnak tűnik (a szanszkrit verziókban nem szerepelnek), nem kell nekik túl nagy fontosságot tulajdonítani. Ha úgy értelmezzük, hogy egyszerűen a *kāma/rūpa/arūpa* hármasság logikáját követik, akkor a *kāma-tanhā* az élvezetek iránti szomjúhozás, az emberi élet dinamikus, űző-hajtó aspektusa (*rajas*); a *bhava-tanhā* a (valamilyennek) levés iránti szomjúhozás, azaz létünk fizikai keretei (test, vagyon stb.) (*tamas*); a *vibhava* pedig: a létezésnek azt a síkját, amely anyagtalanul határoz meg minket – végső soron ugyanis önmagunkat a tapasztalataink, ismereteink, érzelmeink, viszonyaink, történeteink, gondolataink és emlékeink jelentik (*sattva*), sokkal inkább mint a testünk. Ezzel az értelmezéssel a háromféle szomjúhozás általánosabb és mélyrehatóbb jelentést kap (érzéki élvezetek, testi lét, szellemi lét).<sup>213</sup>

Ha a gondolatmenet helyes, akkor az eddig vizsgált hármasságok mögött a *guṇák* szemlélete húzódik meg, de nem magukról a *guṇákról* van szó, hanem olyan fogalmakról, amelyek a szemlélet alkalmazásából fakadnak.<sup>214</sup>

### A három gyökérok

A buddhizmusban alapvető, negatív érzelmeknek, a boldogtalanság gyökér-okainak tekintik e három pszichológiai jellegű fogalmat: *rāga* (szenvedély, vonzalom), *dosa* (gyűlölet ellenszenv), *moha* (zavar). A *rāga* esetén etimológiai megfelelést is találunk az egyik *guṇa* elnevezésével: a *rajas* és a *rāga* szó is a  $\sqrt{\text{rañj}}$  (színessé/vörössé válik) gyök származéka.

A *sāṅkhya*ban a *guṇák* nemcsak az anyagi világ folyamatainak három primális tényezője – spontán aktivitás (*rajas*), meghatározott objektíválódás (*tamas*), ésszerű rendeződés (*sattva*) – hanem az érző lények, azaz lényegében az ember érzelmi-értelmi világának is ezek a meghatározó aspektusai – spontán vágyakozás (*rajas*), folytonos szembesülés a világ átlátszatlan, magábaburkoló természetével (*tamas*), reflektív megítélés és megkülönböztetés (*sattva*). Ez abból következik, hogy a *puruṣa* tanú voltán kívül minden más a *prakṛti*-be tartozik, azaz szinte mindazon funkciók, amelyeket mi a léleknek szoktunk tulajdonítani. Így az értelem, az érzelem,

<sup>213</sup> Viszont a *vibhava* 'múljon el, ne legyen' értelmezése talán jobban beleillik a szöveggörnyezetbe, ugyanis a szövegben az előző passzus tárgyalja a *dukkha* formáit, azon belül a kedves dolgoktól megfosztódást és a kellemetlenekkel együttlétet. Ez ellentmond a *guṇa*s elemzésünknek.

<sup>214</sup> Merészebb következtetésre adhat okot a viszonylag gyakran előforduló '*pañca kāma-guṇā*' kifejezés, mely az öt érzékszerv által közvetített vágyott, kíváncs, kellemes, jóleső, élvezetes és gyönyörködtető érzéseket jelenti (*cakkhuvīññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasamhitā rajanīyā*, stb.), és amelyeket a szerzetesnek el kell hagynia. Amennyiben feltételezzük, hogy a *kāma* (vágyak, élvezetek) buddhista környezetben a *sāṅkhya* '*rajas*' megfelelője, akkor e ponton terminológiai egyezésre is lehet gondolni.

az akarat, az érzékelés stb. mind a *prakṛti* folyamatai, ezért értelemszerűen mögöttük végső soron a *guṇák* állnak. Metaforikus kifejezésekkel is kifejezhető a *guṇák* jellege, például: mozgó (*cala* – *rajas*), nehéz (*guru* – *tamas*) könnyű (*laghu* – *sattva*). Larson<sup>215</sup> a *guṇák* szellemi-morális síkon való megjelenésére több példát is hoz. A kielégülés keresése gyakran frusztrációval jár (*duḥkha*, *ghora* – *rajas*), a felismerések tiszta pillanatai viszont elégedettséget hoznak (*sukha*, *śānta* – *sattva*), de van, amikor a tapasztalást teljesen megbénítja a világ kínálta sokféleség (*moha*, *mūḍha* – *tamas*).

Mivel a Buddha tanítása jellemzően antropológia, korabeli pszichológia, várható, hogy az ember pszichológiai struktúrájára vonatkozóan számos kifejezést, illetve összetartozó kifejezések sorát találjuk. És valóban, gyakran és zavarbaejtő változatosságban bukkannak fel ezek a fogalmak. Közülük talán a legfontosabb az említett három gyökér-ok (*mūla*: *rāga*, *dosa*, *moha*). Amennyiben a *guṇák* szerint szeretnénk a három fogalmat csoportosítani, és abból indulunk ki, hogy a *rāga* (szenvedély) jellege a *rajas guṇá*nak felel meg (etimológiailag is stimmel), akkor a *dosa* (gyűlölet) felel meg a *tamasnak* (azért, mert a gyűlölet/ellenszenv/taszítás egy beállt, befolyásolhatatlan, objektivizált helyzetet feltételez), a *moha* (zavar) pedig a *sattva guṇá*nak. Ez utóbbi meglepő fejleménynek tűnik, de arról van szó, hogy ebben a hármásban a *moha* lényegi tartalma a tudatlanság, a nem-tudás (*avijjā*), és mivel a három dolog kifejezetten a psziché negatív aspektusait írja le, a *sattva guṇá*nak, jelen esetben a tudásnak (*ñāṇa*, *vijjā*) a negatív aspektusa kerül elő. A gyökér-okok hármassá struktúrája tehát megfeleltethető a *guṇáknak*: hajtóerő (*rajas*), tényvilág (*tamas*), tudomások világa (*sattva*) – a buddhista, negativizáló értelemben: szenvedély és sóvárgás, elutasítása a meglévőnek, tudatlanság.

A már említett *Mokṣadharmā* fejezetben megtalálható a *guṇák* egy érdekes leírása, mégpedig az érzetekre (*vedanā*) vonatkoztatva. A szöveg<sup>216</sup> tartalmi összefoglalása: az érzet minden lény esetén háromféle lehet, *sattva*-, *rajas*- és *tamas-guṇa* jellegű (*sāttvikī*, *rājasī*, *tāmasī*). A jóleső érzet *sattva-guṇa* jellegű, a fájdalmas *rajas-guṇa* jellegű, (e kettő) a *tamas-guṇával* összekapcsolódva nem eldönthető. Ami a testben vagy a tudatban örömmel kapcsolatos, az *sattva-guṇa* jellegű. Ami boldogtalansággal/fájdalommal kapcsolatos, elégedetlenséget kelt, ilyenkor a *rajas* van jelen. Ami zavarral kapcsolatos, ami mintegy nem megnyilvánult vagy nyilvánvaló, ami érthetetlen, ami nem tudható, az a *tamas*. Ha ebben az összefüggésben vizsgáljuk meg ezt a 2x3 tagból álló listát:

<sup>215</sup> Larson – Bhattacharya 1987: 65–66.

<sup>216</sup> *trividhā vedanā caiva sarva-sattveṣu dr̥ṣyate | sāttvikī rājasī caiva tāmasī ceti bhārata ||28||  
sukha-sparśaḥ sattva-guṇo duḥkha-sparśo rajo-guṇaḥ | tamo-guṇena saṃyuktau bhavato 'vyāvahārikau ||29||  
tatra yat prīti-saṃyuktaṃ kāye manasi vā bhavet | vartate sāttviko bhāva ity avekṣeta tat tadā ||30||  
atha yad duḥkha-saṃyuktaṃ atusṭikaram ātmanaḥ | pravṛttaṃ raja ity eva tann asaṃrabhya cintayet ||31||  
atha yan moha-saṃyuktaṃ avyaktam iva yad bhavet | apratarkyam avijñeyam tamas tad upadhārayet ||32||  
(Mahābhārata 12. 187. 28–32.)*



- derű (*somanassa*), szomorúság (*domanassa*), tudatlanság (*avijjā*)
- boldogság (*sukha*), fájdalom (*dukkha*), egykedvűség (*upekkhā*)

akkor a *Mokṣadharmā* leírásának sorrendjében látjuk elől az örömmel együttjáró *sattva*-típusú fogalmakat, a második helyen a boldogtalansággal járó *rajas*-típusúakat. A harmadik helyen a tudatlanság (*avijjā*) szerepeltetése teljesen megfelel a *Mokṣadharmā* definíciójának, az egykedvűség (*upekkhā*) alak viszont a tudatlanság felszámolására utal. A vizsgált fogalmak egy tömbben fordulnak elő *Mahā-Saccaka-suttā*-ban (MN 36). A szövegben a tudatlanság után a tudás létrejötte maga a megvilágosodás, a negyedik *jhāna* tartalmazza a jó-rossz megszűnését és az *upekkhā* megvalósulását:

Miután a boldogságot (*sukha*) és a boldogtalanságot (*dukkha*) is elhagytam, a derű (*somanassa*) és a szomorúság (*domanassa*) pedig már korábban eltűnt, elértem a boldogtalanságtól és boldogságtól mentes negyedik elmélyedést, az egykedvűség (*upekkhā*) és a tudatosság tisztaságát, és abban időztem. [...] elűztem a tudatlanságot (*avijjā*), megszületett a tudás (*viññā*), elűztem a sötétséget, megszületett a fény...

(*Mahā-Saccaka-sutta*, MN 36, Mn i 247)

A fentiek alapján elég valószínű, hogy a *guṇā*k és e (történetmesélésbe ágyazott vagy listák formájában kifejezett) buddhista fogalomcsoport között van valamilyen szemléletmódbéli összefüggés.

### 18 alkotó (*dhātu*)

A *dhātu* (alkotó, elem; birodalom) kifejezést többféle lista elemeinek megjelölésére használják a szövegek, mégis *dhātukon* elsődlegesen ezeket értik:

- A hat érzék (*āyatana*): látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, elme.<sup>217</sup>
- A hat megfelelő érzéktárgy: szín, hang, szag, íz, tapintás, *dharma* (sajátosság)
- A hat tudat (*viññāṇa*): látási/hallási/szaglási/ízlelési/testi/gondolkodási tudat.

A 18-as lista három részre osztható: az érzékek az érzéklési folyamat dinamikus oldalát mutatják (*rajas*), az érzéktárgyak a statikus oldalát (*tamas*), az egyes érzékekhez tartozó tudatok pedig az érzéklek fogalmi megfelelőjét (*sattva*). Ez a felosztás logikájában emlékeztet a már említett *sāṅkhya* felosztásra: *karaṇa*, *kārya*, *antaḥkaraṇa*, azaz az ismerőszervek, az aktivitási terület és a belső szervek.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> A rendszeralkotásban akár a hat alapelem *guṇa*-szerinti felosztásáig is el lehet menni: föld és víz (*tamas*); szél és hő (*rajas*); éter és elme (*sattva*).

<sup>218</sup> A 18 *dhātu* a rendszeres buddhista filozófián (*abhidharma*) belül is így értelmezhető. Erről alapos összefoglalást ad Szegedi (2013: 71–72).

### *Ti-lakkhaṇa*

A buddhista filozófia egyik központi hármassága a jelenségvilág három jegye: mulandóság (*a-nicca*), szenvedés (*dukkha*), inszubsztancialitás (*an-attā*). Minden folytonos változásban van; a lét boldogtalansággal teli; a dolgoknak/jelenségeknek nincs saját, önálló létük. Meglehetősen jól tetten érhető ebben a *guṇa*-szemlélet: mozgás, akadályoztatás, struktúra.

### *Tri-kāya*

A *guṇa*-szemlélet termékeny voltának egy késői példája lehet a *mahāyāna* filozófiában nagy jelentőségre szert tett *trikāya*-tan is, azaz a három test tana: *sambhoga-kāya*, *nirmāṇa-kāya*, *dharmakāya*. E szerint a Buddhának és a *dharmának* az egyes emberek számára (például a meditációk során) megjeleníthető formái (*sambhoga-kāya*); a világban fizikailag megjelenő Buddha (*nirmāṇa-kāya*); valamint az abszolút módon, testetlenül létező igazság, azaz maga a buddhista tan (*dharmakāya*): ezek együtt testesítik meg a buddhizmus lényegét.

### A hármas szenvedés

A *Sāṅkhya-kārikā* első verse beszél „a hármas szenvedés sújtásáról”. A hármas szenvedés itt nem más, mint a betegség, az öregség és a halál.<sup>219</sup> A Buddha filozófiájának központi gondolata a szenvedés/boldogtalanság, az attól való megszabadulás lehetősége, és az ahhoz vezető út. Legendás életrajzában az élvezetekben tobzódó életét három találkozás rendítette meg: találkozás egy beteg, egy öreg és egy halott emberrel. Ha erre rávetítjük a *guṇák* szemléletmódját, akkor ez adódik: betegség az, amikor baj van az életünket működtető energiákkal (*rajas*); az öregséggel a legdurvább, anyagi mivoltunk, a testünk (*tamas*) szomorú elváltozását látjuk; a halál az egész fizikai-szellemi struktúránkat (*sattva*) érintő szétesést jelenti.

---

<sup>219</sup> A vitatott szöveg megnyugtató magyarázata innen: Ruzsa 1997.

# A reinkarnáció kiküszöbölése

## A megszabadulás-képzetek vizsgálhatósága

A rendelkezésünkre álló szöveganyag megértése a szövegek keletkezésére és alakulására vonatkozó tudásunk keretében lehetséges. Ennek egyik aspektusa magának a szöveghagyományozódásnak az ismerete. Mint láttuk, a páli kánon ebből a szempontból sajátos képet mutat, a hatalmas szöveganyag a korábbi szóbeli, illetve a végső írásbeli hagyományozódás révén meglehetősen jól strukturált. Noha a *theravāda* hagyomány az egész szövegtestet a hitelesség szempontjából egységes egésznek tartja, maga a struktúra világosan jelzi, hogy az anyag heterogenitásával a korabeli szerkesztők tisztában voltak. A *Vinaya* és a *Dhamma* elkülönülése nagyon korai, az *abhidhamma* utólagossága pedig logikailag is kétségtelen. Az 'eredeti' buddhai tanítások tehát a *Sutta-piṭakā*ban keresendők. Ez a szöveganyag is hatalmas, a strukturálása mögött látható a szöveghagyományozódás nyoma (*nikāyák*), illetve a szerkesztői koncepció (hosszú, közepes, kapcsolatos, rákövetkező, rövid),<sup>220</sup> aminek nyilvánvalóan történeti jellege is van: a *Khuddaka-nikāya* a legkésőbbi összeállítás. Viszont a többi négy *nikāya* esetén történetiségre vonatkozó megállapításokat tenni nem könnyű. Benyomásaink vannak: a *Majjhima-nikāya* természetes nagyságú blokkjai állnak legközelebb a szóbeli hagyományozás kereteihez, a *Dīgha-nikāya* szövegei nyilvánvalóan kompilációk, a *Samyutta-nikāya* töredékes, az *Aṅguttara-nikāya* erősen szerkesztett. Mindezek alapján azonban nem tudjuk megállapítani bizonyossággal egy adott szövegről vagy passzusról, hogy az milyen viszonyban van az 'eredeti' buddhai tanítással, vagy hogy a hitelesség szempontjából hova sorolható be. A szöveganyagnak van némi tartalmi koherenciája, azonban az semmiképpen sem mondható, hogy teljes egészében koherens lenne. Rendkívül szerteágazó az a hagyomány, amiből merít.

Az előző fejezetben a buddhai tanítás magjának számító egyik lista, az öt *khandha* hátterét vizsgálva arra a megállapításra lehetett jutni, hogy ez az öt fogalom és a mögötte lévő tartalom bizonyosan nem a Buddha kizárólagos találmánya, hanem a korabeli vallási-filozófiai környezetben használt képzeteknek valamilyen átvétele és innovációja. A tartalmi elemek vizsgálata révén tehát a buddhai hagyomány lényegét jelentő képzetokről kimutatható volt azok kompozit természete. A jelenségek egy szűk körének a vizsgálata révén a szöveganyag egy nagyobb részére vonatkozó állítást lehetett megfogalmazni: a buddhai szövegeknek van egy olyan rétege, amelyik kifejezetten *sāṅkhya* hatásokat mutat. Ennek a típusú vizsgálódásnak valójában nincs elvi határa, ugyanis nem tudunk eljutni közvetlenül a Buddha a szavaihoz, mert csak a szöveghagyományon keresztül férhetünk hozzá. Mindezek alapján eredménnyel kecsegtet megvizsgálni más, szintén alapvetőnek tartott, filozófia jelentőségű buddhista fogalmakat,

---

<sup>220</sup> *Dīgha, majjhima, samyutta, aṅguttara, khuddaka.*

tanításokat. A következőkben néhány, a megszabadulásra vonatkozó buddhai alapfogalmat veszünk szemügyre, és a mögötte kirajzolódó hagyományos értelmezési keretnek, az újraszületések koncepciójának eredetiségét vetjük kritika alá.

Sajátos indiai jelenség, hogy vallási irányzatok vagy filozófiai iskolák végső céljukként az ún. megszabadulást jelölik meg. *Mokṣa*, *mukti*, *kaivalya*, *apavarga* vagy *nirvāṇa* révén a pokol-mennysország szerű képzetekhez képest merőben más történik az emberrel. Az egyes iskolák filozófiai háttérétől függően e megszabadulás mibenléte igencsak eltérő lehet, ám vannak bennük közös elemek, például hogy mindegyik tartalmazza az újraszületések világától (*samsāra*) való megszabadulást, illetve ezzel a szenvedésektől való megszabadulást.

Az egyik kapcsolódó kérdés az, hogy mi tekinthető a megszabadulás alanyának. Lehet szó valamilyen lélek-féleségről (*ātman*, *puruṣa*), ami például izolálódhat valamitől (*sāṅkhya*), vagy egybeolvadhat valamivel (*vedānta*), de a legkevésbé sem a nyugati szemléletű, a test-lélek oppozícióból fakadó lélekfelfogásról van szó. Ugyanis például mind a *sāṅkhya*-ban, mind a korai *upaniṣadok*-ban inkább pánpszichizmusról beszélhetünk: a világ végső alapja olyan, ami egyszerre hordoz anyagi és pszichikus tulajdonságokat.<sup>221</sup> Időnként képtelen következtetésekre is jutnak egyes iskolák, például a *naiyāyikák* a lélek köszerű állapotát tartják olyannak, 'aminél nincs jobb' (*niḥśreyasa*).

A másik kérdés a halál, illetve viszonya a megszabaduláshoz. Ha a halál önmagában valamilyen egybeolvadást jelent a kozmikus egésszel, akkor nincs értelme megszabadulásról beszélni, arra törekedni. Ha pedig a megszabadulás a halállal teljesülhet be,<sup>222</sup> akkor a megszabadulásra irányuló spirituális törekvés eredménye csak a halál utánra vonatkozhat: ez esetben van értelme a spirituális törekvésnek, viszont az eredménye legfeljebb valami túlvilági létezésben mutatkozhat meg. A megszabadulást célul tűző irányzatok jobbára arra jutottak, hogy a megszabadulásnak az életben is realizálnia lehet, egy ember életében megtapasztalhatja azt.

## Megvilágosodás és megszabadulás

Meg kell különböztetni a megvilágosodást és a megszabadulást. Az előbbi: *bodhi/bodha*, *sambodhi/sambodha*, *sammā-sambodha*; *nirodha* (kiküszöbölés), vagy összetett kifejezéssel pl.: *āsavānāṃ khaya* – a befolyások elapadása. A megszabadulásra is több kifejezés utalhat: *mokkha*, *mutti*, *vimutti* (megszabadulás); *nibbāna* (ellobbanás). Az utóbbiak közül a *nibbāna*-nak sajátos státusza van. Előfordul a páli kánon legkorábbi rétegében is, de ugyanúgy kulcsfontosságú a későbbi buddhista irányzatokban, egészen a buddhista *tantráig*. Ez természetes is, hiszen a

---

<sup>221</sup> Ruzsa 2013: 6.

<sup>222</sup> A dzsaina vallásban valami hasonlóra van példa. A *sallekhanā* gyakorlat során az idős dzsaina szerzetes rituálisan böjtöl egészen addig, míg ebbe belehal. A böjt révén éri el ugyanis az abszolút nyugalmat, amivel kontrollálni képes a haláli után sorsát. (Jaini 1983: 233.)

buddhizmusban ez a legfőbb cél, és elvileg ez az, amit el kellene érnie minden sikeres buddhista vallásgyakorlónak. Viszont a hozzá vezető módszerek meglepően sokfélék lehetnek: különféle meditációs technikák, *yoga* praxis, kognitív belátás, misztikus tapasztalás, filozófiai felismerés, sőt akár szexuális praktikák. A buddhizmus egész történetét tekintve a *nibbāna* tartalma nem ugyanaz.

A megvilágosodásnak/megszabadulásnak történeti szempontból elsődleges jelentősége van: a Buddha személyes élettörténetének kulcseseménye, illetve mintaesemény is egyben, amennyiben az *arhatok* valamiképp ezt az eseményt ismétlik. Sajátos jelenség a *mahāyāna* buddhizmus *bodhisattva* (páli *bodhisatta*) ideálja, akinek a *nirvāṇa* a végcélja, viszont elnapolja az esemény bekövetkeztét mindaddig, amíg mindenki más el nem éri, mindenki mást át nem segít (a paradoxon ebben az, hogy akik elérhetnék, ők is elnapolják, így elvileg senki sem fogja elérni, ha a lények száma végtelen).

A történeti szempont mellett a vizsgált fogalmak másik meghatározó eleme a pszichológiai vonatkozásuk,<sup>223</sup> amelynek kiindulópontja a megvilágosodás (*bodhi*). Mai megfogalmazásban: „Különleges egzisztenciális esemény ez, amely nem racionális, hanem intuitív; radikális szemléletváltás, 'átkattanás', felülemelkedés, egyfajta katarzis, amely átrendezi a tapasztalati világot.”<sup>224</sup> Az ember személyiségének ez a lényegi megváltozása az aktuális életre terjed ki a halálig tartóan, de elvileg semmi nem zárja ki, hogy azon túlra is terjeszkedjék: misztikus dimenzióba kerüljön, mennyországszerű képzetté váljon. Ez az igény a transzcendenciára már igen korán megjelenik a buddhista szövegekben. Az egész kérdéskörnek abból a szempontból is nagy jelentősége van, hogy a buddhizmusban dogmának számít a személy éntelensége (*an-attā*), azaz inszubsztanciális mivolta, ami meglehetősen problémássá teszi a *nibbāna* mibenlétére vonatkozó képzeteket: kérdés az, ki szabadul meg, és az is, hogy mitől. A buddhizmus egységes a buddhai célban, azaz hogy a boldogtalanságtól (szenvedés – *dukkha*) kell megszabadulni. Ennek többféle leírása is van: okának, a szomjúhozásnak (*taṇhā*) a kiküszöbölése (*nirodha*), vagy a befolyások (*āśava*) elapasztása, vagy a szenvedély-gyűlölet-zavar (*rāga, dosa, moha*) hármának a megszüntetése, stb. A másik dolog, amitől meg kell szabadulnia egy buddhistának, az az újraszületések láncolata, a *samsāra*, ami alapértelmezés szerint egyben a szenvedések világa.

## A kétféle *nibbāna*

A fenti problémák egyik megjelenési formája az, hogy mintha kétféle *nibbāna*-elképzelés volna. Az egyik szerint a megvilágosodással együtt jár a megszabadulás, és ez egyben a *nibbāna* is: azaz a Buddha a *bodhi* fa alatt elérte a *nibbānát*. Ám utána még vagy ötven évig élt és tanított, és csak

---

<sup>223</sup> Olendzki 2000: 43–44.

<sup>224</sup> Szegedi 2013: 67.

a halálakor érte el a *nibbānát* – ez a másik elképzelés. A Buddha (és más *arhatok* halálára) viszont önálló terminológia is kialakult: a végső ellobbanás (*parinibbāna*). Láthatólag a különbségek doktrinálisak.

A két *nibbāna* szakterminológia szintjén is elkülönült,<sup>225</sup> egyik az ún. tüzelő<sup>226</sup>-maradványos (*sa-upādisesa nibbāna-dhātu*), a másik, a tüzelő-maradvány nélküli (*an-upādisesa nibbāna-dhātu*). Az előbbi a megvilágosodástól a halálig tartó állapotra vonatkozik, az utóbbi a halála bekövetkeztével létrejövő állapotra. Ez a megkülönböztetés látszik a Buddha halálát elbeszélő *Mahāparinibbāna-suttában* (DN16), noha itt csak az egyik terminus szerepel:

Így van ez, Ánanda, így van ez. Egy általjutott bőrszíne két alkalommal rendkívül tiszta és ragyogó. Éspedig mikor? Azon az éjszakán, amikor eléri a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást (*sammā-sambodhi*), és azon az éjszakán, amikor eléri (*parinibbāyati*) a tüzelő-maradvány nélküli (*anupādisesa*) teljes ellobbanás állapotát.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 134)

E kétféle *nibbāna* késői fejleménynek tűnik. A korai szövegek, főleg a *Majjhima-nikāya* alapján eredetileg szó sem lehetett arról, hogy kétféle *nibbāna* létezik, ugyanis a Buddha nem tárgyalt olyan kérdéseket, amelyek a halálához kötődnének, sőt nagyon határozottan elutasított minden metafizikai spekulációt ebben a témában. A *Mahāparinibbāna-sutta* sem tartozhat a legrégebbi szövegek közé,<sup>227</sup> hiszen a Buddha halála körülményeit igyekszik elmesélni, és a szerző számára nem álltak rendelkezésre erről megbízható adatok, a hamvasztás leírásában például emiatt nagyon sok a fikció, és a szöveg hasonlóan mitikus regiszterben szól, mint a Buddha ifjúkorát elmesélni szándékozó késői kommentárszöveg, a *Nidānakathā*. A Buddha halála a buddhista ritualisztika szempontjából válhatott fontossá, a kiterjedő szerzetesrendnek szüksége volt a vallásgyakorlatok helyszíneire, hiszen nem voltak templomaik, amit egyfajta halottkultusz, ereklyekultusz pótolhatott:

[...] ahol elérte a tüzelő-maradvány nélküli teljes ellobbanás állapotát. Eljönnek majd e helyekre a hívő szerzetesek, nővérek, férfi és nő hívek. És akik e szentélyekhez zarándokolva megbékült szívvel bevégezik életüket, azok a test pusztulásával, a halál után üdvösségre, mennyei világba jutnak.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 141)

A Buddha halála szerepének felértékelődése természetesen doktrinális kérdéseket is magával hozott, válaszolni kellett olyan kérdésekre, amikről a Buddha nem beszélt. A Buddha ugyanis kizárólag a boldogtalanság megszüntetését ajánlotta a híveinek,<sup>228</sup> de mivel nem túlvilági

<sup>225</sup> Olendzki 2000: 45–47. és Norman 1996: 216.

<sup>226</sup> A 'tüzelőanyag' jelentés magyarázata alább olvasható.

<sup>227</sup> Noha nyilvánvalóan vannak benne nagyon korai elemek. A témáról önálló fejezet szól a későbbiekben.

<sup>228</sup> Ruzsa 2013: 6.

boldogsággal házalt, ezt csakis az aktuális életre vonatkozólag érthette. A korábban idézett szöveg megkülönbözteti a megvilágosodást (*sammā-sambodhi*), és a halállal bekövetkező teljes ellobbanást. Az előbbi pusztán pszichológia történése, a másik viszont egy új dimenzióba kerül: az élet-halál, azaz indiai képzetek szerint az újraszületések körébe.

Az *an-upādisesa nibbāna-dhātu* (tüzelő-maradvány nélküli teljes ellobbanás állapota) kifejezés a kánonban kevésszer fordul elő, a *Majjhima-* és a *Samyutta-nikāy*ában egyáltalán nem, a *Vinay*ában egyszer, a *Dīgha-nikāy*ában (ahol a *Mahāparinibbāna-sutta* is található) csak hatszor, a késői *Khuddhaka-nikāy*ában viszont 70-80 előfordulás van. A kifejezés másik oldala a *sa-upādisesa nibbāna-dhātu* (tüzelő-maradványos teljes ellobbanás állapota) a kánonban összesen három helyen fordul elő, mégpedig a *Khuddaka-nikāy*ában. Ez alapján megállapítható, hogy a *nibbāna-dhātu*-nak ez a kettős megkülönböztetése egyáltalán nem alaptézis, a kifejezés és a tartalma késői fejlemény. Az is lényeges, hogy itt nem magáról a *nibbānáról* van szó, hanem *nibbāna-dhāturól*, ami abhidharmikus fejleménynek tekinthető (a *dhātu* alapesetben 'elem, alkotó' jelentésű). A két *nibbāna-dhātu* világos szembeállítás az *Itivuttak*ában, azon belül a *Nibbānadhātu-sutt*ában található. Ebben a *sa-upādisesa*<sup>229</sup> olyan szerzetesre vonatkozik, aki *arhat*, tehát megvilágosodott, megszabadult, mentes a *rāga-dosa-moha* hármásától, de érzékei működnek, tapasztal boldogságot és boldogtalanságot. Az *an-upādisesa*<sup>230</sup> ugyanilyen, viszont az érzékeiteit elutasítja és azok ki fognak hűlni. Halálról konkrétan itt nem esik szó.

A *Mahāparinibbāna-sutta* következetesen használja a *parinibbāna* (és a szóbokorhoz tartozó többi) kifejezést a Buddha halálára. A szó a kánonban sok más helyen is előfordul anélkül, hogy a haláleseményre utalna: egyszerűen a *nibbāna* kifejezés szinonimájaként<sup>231</sup> szolgál. A *parinibbāna* a *Majjhima-nikāy*ában három *sutt*ában fordul elő, ebből csak egyikben vonatkozik halálra: egy Bakkula nevű szerzetes kulccsal a kezében hirdeti, hogy aznap lesz a *parinibbān*ja – nyilvánvalóan a szöveg végére illesztett késői beszúrás.<sup>232</sup> A *Majjhima-nikāy*ában szerepel az a szövegrész, hogy a mocsárba ragadt embert csak olyan tudja kihúzni, aki maga nem merül el benne – ugyanígy, csak az képes mást megszeli, eligazítani, teljesen megszabadítani, aki maga már teljesen ellobbant (*parinibbuto*).<sup>233</sup> Ez nem vonatkozhat meghaltra, csakis élő megvilágosodottra. A *parinibbāna* (és a hozzá tartozó szóbokor) a többi *nikāy*ában elsősorban a Buddha (vagy esetenként más *arhat*) halálára vonatkozik, vagy a *nibbāna* szinonimája.

<sup>229</sup> „Idha, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasamyojano sammadaññā vimutto. Tassa tiṭṭhanteva pañcindriyāni yesaṃ avighātattā manāpāmanāpaṃ paccanubhoti, sukhadukkhāṃ paṭisaṃvedeti. Tassa yo rāgakkhayo, dosakkhayo, mohakkhayo – ayaṃ vuccati, bhikkhave, saupādisesā nibbānadhātu.” (Iv 38)

<sup>230</sup> „Tassa idheva, bhikkhave, sabbavedayitāni anabhinanditāni sīti bhavissanti” (Iv 38)

<sup>231</sup> Norman 1996: 217.

<sup>232</sup> A *sutt*át a páli hagyomány is késői betoldásnak tekinti (Anālayo 2010: 18., 56. lj.)

<sup>233</sup> „So vata, cunda, attanā danto vinīto parinibbuto paraṃ damessati vinevassati parinibbāpessatīti jhānametaṃ vijjati.” (*Sallekha-sutta*, MN 8; Mn i 45)

Úgy tűnik tehát, hogy a *Mahāparinibbāna-sutta* (illetve a *Dīgha-nikāya*) keletkezésének idején az *Itivuttakā*-ban világosan kifejtett tézis a kétféle *nibbānáról* már stabilan összekapcsolódott a *parinibbāna* fogalmával, noha ez utóbbinak a tartalma a kánon régebbi rétegeiben nem feltétlenül a Buddha vagy az *arhatok* halála volt. A folyamat időrendje meghatározhatatlan, ti. hogy a *Mahāparinibbāna-sutta* volt-e az, amelyik rögzítette a már meglévő elképzelést, vagy fordítva.

A *nibbānák* megkülönböztetésének az a sorozat az alapja, hogy a normál emberi létezésből speciális emberi létezés lesz (a megvilágosodott emberé), amihez végül valamilyen metafizikai státusz rendelődhet a halállal. Minden ontológiai nehézség ellenére is egy átlag buddhista vagy érdeklődő számára, a *nibbāna/nirvāṇa* valami pozitív dolog, állapot, hely, mivel valószínűleg kevesek számára vonzó önmagában az a gondolat, hogy csupán az újraszületések körének végleges elhagyásáról van szó. Mindebből könnyen adódhat az az elképzelés, hogy a különféle *nibbānák* közt fokozati különbség van, például a *nibbāna* valamilyen értelemben hiányos, még nem az igazi, a *parinibbāna* viszont teljes. A korai *sutta*-szövegek alapján azonban ez a nézet biztosan téves. Több olyan gyakran előforduló fogalom-sorozat létezik, amely a buddhai célt és az ahhoz vezető út stációt jelöli, és ezekben minden esetben egyféle *nibbāna* áll és mindig a sorozat végén. E listákban általában van logika (a cél elérésének folyamata), de az utolsó tagok esetén nehéz eldönteni, hogy ezek szinonimák, vagy stációk:

Az általjutott felismerte a mindkét szélet elkerülő középutat, amely látást és tudást ad, elcsituláshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz (*sambodha*), ellobbanáshoz (*nibbāna*) vezet.

(*Dhammacakkappavattana-sutta*, Vin i 10)

A nép azt szereti, annak örül, azt élvezi, ami otthonos. Márpedig az ilyen ember számára nehezen átlátható dolog a feltételektől függés, a származva keletkezés, és még nehezebben látható át az összes meghatározottság elnyugvása, az összes kötődés elvetése, a szomjúhozás kioltása, a szenvedélymentesség, a kiküszöbölés, az ellobbanás.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 37)

A korai szövegek alapján úgy tűnik, a buddhai végcélt jelölő fogalmak teljes átfordulást, (vissza nem alakuló) éles váltást jelentenek. Az viszont lehetséges, hogy fokozatosan valósuljanak meg: a buddhizmus egész története tele van olyan képzetekkel, amely a *samaṇák* botladozásához igazodik (különbféle szintek, fokozatok, *bhūmik*). A megvilágosodás egyik feltétele/eszköze, a szenvedélymentesség (*virāga*) például lehet nem teljes, legalábbis erre lehet következtetni a *Dhamma-cakkappavatta-sutta* azon passzusa alapján, ami a boldogtalanság (*dukkha*) megszüntetését írja le.



Ím, szerzetesek, az avatottak igazsága a boldogtalanság kiküszöböléséről. Nem más ez, mint a szomjúhozás kiküszöbölése, elhagyása, elvetése, elengedése, be nem fogadása a teljes szenvedélymentesség (*asesa-virāga*) révén.

(*Dhamma-cakkappavattana-sutta*, Vin i 10)

A *nibbāna* kategória-besorolása kérdéses. Minek tekinthető: cselekvésnek, történésnek, állapotnak, helynek? A hely-képzet mennyország-féjét jelent (pl. a 'Tiszta Föld' buddizmusban). A halál utánra is kiterjedő állapotként értelmezés esetén a személy éntelenségének dogmájával kerül ellentmondásba (kinek az állapota?) – viszont ez a probléma nem jelentkezik, ha pusztán a megvilágosodott ember státuszára vonatkozik.

## A tűz-metaphora

A *nibbāna* jelentésköre megértésének kulcsa a tűz metaforája. Ehhez a legjobb forrásszöveg a *Majjhima-nikāya*-ban szereplő *Aggivaccha-sutta* (Vaccha és a tűz, MN 72). A szöveg egy vándoraskéta, Vaccha és a Buddha párbeszéde. Vaccha metafizikai jellegű nézeteket hoz fel, azt kérdezi, a Buddhának ezek nézetei-e:

- a világ örök
- a világ véges
- a test és a lélek (*jīva*) azonos<sup>234</sup>
- egy általjutott (*tathāgata*<sup>235</sup>) a halála után létezik / nem létezik / létezik is meg nem is / nem is létezik és nem is nem-létezik.<sup>236</sup>

A Buddha elutasítja, hogy ilyen nézetei lennének:

– Nos, Vaccha, az, hogy a világ örök [és a többi nézet], csak egy a nézetek közül. A nézetek sűrű vadonja, gyürkőzése, birkózása és béklyója pedig boldogtalansággal teli, felkavaró, keserves és kínzó – nem vezet a világból való kiábránduláshoz, szenvedélymentességhez, kiküszöböléshez, elcsituláshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, ellobbanáshoz. [...]

<sup>234</sup> Valószínűleg *dzsaina* eredetű nézet.

<sup>235</sup> A páli kánonban a megvilágosodott, megszabadult ember egyik megnevezése. A Buddha gyakran önmagára is alkalmazza. Etimológiája problémás, az 'általjutott' fordítás a túlpárt-metaphorán alapul. Szokásos magyar fordítása: 'beérkezett'.

<sup>236</sup> A szanszkirtul *catuṣkoṭi*-nak ('négy-sarkú') nevezett érvelési mód tartalmilag lényegében a – valószínűleg indiai eredetű – görög *tetralemmá*-nak felel meg. A páli kánonban a szövegünkben látott kontextusban kerül elő a formula. A *Brahmajāla-suttā*-ban a köntörfalazás (*amarāvikkhepa*) egyik példaként szerepel szintén halállal, újraszületéssel kapcsolatos kontextusban. A *jaina* *syādvāda* érveléssel is mutat hasonlóságokat. A *catuṣkoṭi* a *madhyamaka* filozófiában, különösen Nāgārjuna (i. sz. 2. sz.) érvelésében kap lényegi szerepet.

Az általjutott lát: belátta, hogy mi a test, a test keletkezése, a test elmúlása; mi az érzet, mi a képzet, mik a meghatározottságok, mi a tudat, és mindezeknek<sup>237</sup> mi a keletkezése és elmúlása. [...] Ezért az összes vélekedést és tépelődést, az énközpontúság, az önzés és az önteltség hajlamát teljességgel megsemmisítette, kiküszöbölte, elhagyta és elvetette, szenvedélymentessé vált, tüzét nem táplálja (*anupādā*), megszabadult (*vimutto*).

(*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 458)

A Buddha alapjaiban elutasítja a halála utáni létezéssel kapcsolatos nézeteket. Nem is cáfolja, egyszerűen károsnak és haszontalannak tartja őket. Elmondja, hogy a megszabaduláshoz hogyan lehet eljutni – ez is egy, a kánonban szereplő sokféle megszabadulás-definíció közül. Buddhái értelemben tehát a megszabadulásnak nincs köze a halálhoz, az aktuális életre vonatkozik. Ugyanezen metafizikai nézetekről szólván a *Cūḷa-Mālukya-sutta* (MN 63) ezt így fogalmazza meg:

A jámborság útja (*brahmacarya*) csak azon nézet alapján volna járható, hogy a világ örök? Nem így van. Vagy csak azon nézet alapján, hogy a világ nem örök?<sup>238</sup> Nem. Akár így van, akár úgy, mindenképpen van születés, van öregség, van halál – van bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és gond. És én ezek megsemmisítését tanítom meg: megsemmisülnek, amikor az ember meglátja az örök törvényt.<sup>239</sup>

(*Cūḷa-Mālukya-sutta*, MN 63; Mn i 430)

Visszatérve az *Aggivaccha-suttára*, Vaccha a négy nézet közül az egyiket, a megvilágosult ember halála utáni sorsát tovább firtatja, immár nem az általjutottra vonatkoztatva, hanem egy szerzetesre:

- És ez a megszabadult tudatú szerzetes hol terem elő,<sup>240</sup> Gótama?
- Vaccha, nem illik rá, hogy előterem.
- Akkor nem terem elő? Vagy elő is terem meg nem is? Vagy talán sem nem terem elő, sem nem nem terem elő?
- Egyik sem illik rá, Vaccha.

(*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 485)

---

<sup>237</sup> A buddhai antropológiában az embert alkotó öt törzs (*khandha*, szanszkrit *skandha*): test, érzet, képzet, meghatározottságok, tudat.

<sup>238</sup> A szöveg mind a négy fentebbi metafizikai nézetre elmondja ugyanezt.

<sup>239</sup> A páli *’dīṭṭheva dhamme’* kifejezés későbbi jelentése (és a szótárak ezt vetítik vissza a korai szövegekre is): *’még evilágon’*. Az itt olvasható fordítás a szó szerinti értelmezést követi: *’amint az örök törvény meg lett látva’*.

<sup>240</sup> *’Előterem’*, páliul *upapajjati*: a halál utáni sorsra vonatkozik. Hagyományosan úgy képzeltek, hogy a poklokban és a mennyekben nem megszületnek a lények, hanem gyerekként vagy felnőttként egyszer csak ott teremnek.

A megszabadult ember halál utáni sorsa csak Vacchát érdekli, a Buddhának esze ágában sem lett volna erről beszélni, Vaccha az, aki becsempészi a 'hol terem elő' gondolatát a beszélgetésbe, viszont a Buddha nem sétál bele a csapdába, nem fogadja el a Vaccha által felkínált értelmezési keretet (a halál utáni létről való értelmesnek látszó beszédet). Hanem felvezeti a híres hasonlatot a kialudó tűzről:

- Ugye, ha tűz ég előtted, akkor arra így gondolsz „itt ég előttem ez a tűz”?
- Igen.
- És ha megkérdezlek, hogy miből származik az égése, mit válaszolsz?
- Azt, hogy a tüzelőből – fűből és fából származik.
- Ha az a tűz utolsót lobban előtted, akkor erre így gondolsz „itt előttem ez a tűz ellobbant”?
- Igen.
- És ha megkérdezlek, hogy melyik égtáj felé távozott az a tűz, ami itt előtted lobbant el – keletre, délre, nyugatra vagy északra, mit válaszolsz?
- Gótama, nem illik rá! Hiszen az a tűz táplálék híján már megszűnt (*nibbuto*): mert elfogyott a tüzelő, a fű és fa, amiből az égése származott, s nem tettek rá másikat – csak azt mondhatjuk rá, hogy ellobbant (*nibbuto*).<sup>241</sup>

(*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 486)

Az első három kérdés a tűzről való értelmes beszéd, olyan kérdések, amelyekre értelmes válasz lehet adni. A negyedik kérdés viszont elhagyja ezt a dimenziót, nem lehet a normál tapasztalti világ keretein belül válaszolni rá, egyszerűen értelmetlen beszélni annak a tűznek a valahova távozásáról, ami kihúnyt. A hasonlat értelme világos: ahogy a kihúnyt tűz esetén, a meghalt megszabadult esetén sem értelmes kérdés, hogy hova távozott, mert nincs az, aki távozhatna valahová. Értelmetlen metafizikai kérdés a hollétéről beszélni:

Ugyanígy, Vaccha, egy általjutottat fel lehet ismerni a testéről, de ő a testét feladta: gyökere átvágva, csúcsrügye levágva – létforrása megszűnt, mindörökre létrejövésképtelen. A teste pusztulásával megszabadult általjutottra pedig (hiszen mélységes, felmérhetetlen, a mélye kifürkészhetetlen, mint az óceán),<sup>242</sup> nem illik, hogy előterem, sem az, hogy nem terem elő, sem az, hogy elő is terem meg nem is, sem az, hogy sem nem terem elő, sem nem nem terem elő.

<sup>241</sup> A páli „*nibbuto*” szó azt is jelenti, hogy ellobbant, azt is, hogy megszűnt. A fordításban mindkettőt kellett használni.

<sup>242</sup> A zárójelben szereplő rész tartalmilag és stílusban is betoldásnak tűnik, hiszen az egész szöveg alapértelmét forgatja ki – a Buddha halál utáni nemlétezése helyére egy misztikus, csodás létezészt állít. – *Rūpasāṅkha vimutto kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḥo seyyathāpi mahāsammuddo upapajjati na upeti...*

– Ugyanígy, Vaccha, egy általjutottat fel lehet ismerni az érzetei, a képze, a meghatározottságai vagy a tudata alapján, de ő mindezeket feladta: gyökerük átvágva, csúcsrügyük levágva – létforrásuk megszűnt, mindörökre létrejövésképtelenek. A pusztulásukkal megszabadult általjutottra pedig (hiszen mélységes, felmérhetetlen, a mélye kifürkészhetetlen, mint az óceán), nem illik, hogy előterem, sem az, hogy nem terem elő, sem az, hogy elő is terem meg nem is, sem az, hogy sem nem terem elő, sem nem nem terem elő.

(*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 487)

A buddhai antropológia értelmében az embernek nincs örök, megmaradó, változatlan Énje (*attā*, szanszkrit *ātman*), szubsztanciája, hanem öt tényező alkotja, az öt törzs (*khandha*, szanszkrit *skandha*): test, érzet, képzet, meghatározottságok, tudat. Ezek pusztulásával minden addigi elpusztul. Nincs semmi, aminek a távozásáról beszélhetnénk. Vagyis beszélni lehet, mert a nyelv szubsztanciális kategóriákat használ, tehát továbbra is lehet beszélni az általjutottról, vagy a tűzről, miután kuhúnytak. De ennek a beszédnek az alanya már nem jelöl semmit. Ha a kihúnyt tűz valamely égtáj felé távozása a normál beszédben értelmetlen, akkor miért lenne értelmes ez a beszéd a megszabadult ember halálára vonatkozólag? Az efféle metafizikai beszédek értelmesnek tűnnek, viszont nem vezetnek sehová. Azaz a Buddha szerint a megszabadult ember halál utáni sorsának kérdése egyszerűen megtárgyalásra sem érdemes.

## A reinkarnációs értelmezési keret

Vaccha nem buddhista szerzetes, hanem egy máshitű vándoraskéta, *paribbājaka*. A nézetek iránti tudakolódása a buddhai tanítások nem-értéséből fakad, ezt meg is mondja neki a Buddha a szöveg egy korábbi pontján: „Nehezen értheted ezt te, aki másban hiszel, mást fogadsz el, mást helyeselsz, másra törekszel, mást tartasz mesternek” (*Aggivaccha-sutta*, MN 72; Mn i 486). De mi az a nézet, ami alapján Vaccha az általjutottak halál utáni létezését, illetve hovakerülését tudakolja? Ez természetesen az *újraszületés* ideája, az a vallási-filozófiai nézet, amely mélyen áthatotta a korabeli – Bronkhost terminológiájával – Nagy-Magadha kultúráját,<sup>243</sup> és ami később szinte minden indiai vallási képzet alapjává vált, legyen szó buddhizmusról, dzsainizmusról, hinduizmusról. Vaccha a reinkarnáció nézetével azonosulva kérdezte a Buddhát, és teljesen jogos az elképvedése, hogy ezzel a Buddha nem számol. Mert a Buddha a megszabadulás alatt kizárólag azt a pszichológiai transzformációt érti, ami révén az ember megszabadulhat a boldogtalanságtól. Vaccha viszont rákényszerítette a Buddhát, hogy válaszoljon egy olyan metafizikai kérdésre, amelyet eleve károsnak és haszontalannak gondolt azok számára, akik az ő útján járnak.

<sup>243</sup> Lásd: Bronkhorst Johannes 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Brill: Leiden. [Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, XIX]

Ezek alapján felállítható az a hipotézis, hogy a buddhai gondolatrendszernek eredetileg nem volt része a reinkarnáció.<sup>244</sup> Ez jelentheti azt, hogy a Buddha nem hitt újraszületésben, vagy jelentheti azt, hogy hitt benne, viszont a saját mondanivalója szempontjából érdektelennek gondolta, nem volt vele dolga. Ahhoz hasonlóan, ahogy az istenek dolgára is tekinthetett – nyilvánvalóan az emberek hittek istenekben vagy szellemekben akkor is, így a buddhista szövegekben is megjelennek, de a korai buddhizmusban ennek nincs doktrinális jelentősége (később persze fontossá válnak, a Buddha maga is isteni figurává magasztosul). A reinkarnáció képzete tehát a buddhai gondolkodásba csak mint külső elem került be,<sup>245</sup> amire időnként reflektálni kényszerült, mint most Vaccha esetében. Viszont a Buddha halála után, és a szövegek keletkezésének az idejére a reinkarnáció nézete már mélyen áthatotta a szerzetesrendet, ezért a Buddha tanításait már ebben a szellemben értették, értelmezték és jegyezték le, legalábbis a *theravāda*<sup>246</sup> hagyomány így tette.

Mindebből azt a következtetést is le lehet vonni, hogy a *nibbāna* fogalma – a létforgatagból távozás értelmében – nem buddhai eredetű; és eredetileg nem ez volt a Buddha által meghatározott végcél. Az eredeti végcél ugyanis a megvilágosodás/megszabadulás volt, de a szöveghagyomány rögzítése közben a reinkarnációs képzetek beszivárogtak a tanok közé, megváltoztatták azokat, az új végcél a *nibbāna* lett.

Amennyiben elfogadjuk, hogy: a) a Buddha tanításának lényege az Én inszubsztancialitása (*an-attā*) és a mulandóság tana; b) célja a szomjúhozás kioltása révén a boldogtalanság megszüntetése; c) a megszabadulás az életben történő megvilágosodás; d) a halál pedig ebből a szempontból érdektelen esemény – akkor egy önmagában koherens, az aktuális emberi lét nehézségét megoldani kínáló gondolatrendszert látunk. Ez a koherencia viszont megszűnik, ha belekeverjük a reinkarnációt. A reinkarnáció nézete ugyanis nehezen feloldható ellentétben áll az Én inszubsztancialitásának elvével<sup>247</sup> (ki reinkarnálódik, ha nincs Én, nincs lélek?). Másrészt az, hogy megszabadult ember a halállal teljesen megsemmisül, szerencsétlen doktrinális következményekkel jár. A reinkarnáció tehát ellentmondásokat helyez a Buddha koherens tanításába.

## Buddhai és buddhista filozófia

De talán éppen ez a paradoxon vezetett a buddhizmus vagy legalábbis a buddhista filozófia hihetetlen fejlődésére, mert folyamatosan kihívást jelentett a filozófusok számára, hogy

---

<sup>244</sup> Bronkhorst szerint viszont kiindulópont volt számára (Bronkhorst 2009: 20).

<sup>245</sup> Számos korabeli iskola nézete utat talált a buddhizmusba, erről Bronkhorst 2009: 51.

<sup>246</sup> Samuel (2012: 48.) a *theravāda* hagyományt a jelenlegi formájában késői fejleménynek tartja. Továbbá megállapítja, hogy a *theravādinok* és általában a korai iskolák számára a legfőbb cél nem a buddhaság, hanem a *nibbāna*, azaz a *saṃsāra*-ból, az újraszületések köréből való kikerülés volt. Ez utóbbi állítást az itt kifejtett álláspont megerősíti.

<sup>247</sup> A buddhisták a problémát gyakran morális aspektusával együtt tárgyalják (Szegedi 2013: 60).

megoldják a rejtélyt, amit az okozott, hogy a legkorábbi buddhista hagyomány a Buddha tanait a reinkarnáció keretében őrizte meg. Titkok keletkeztek: ki szabadul meg a *samsārā*ból, ha nincs Én; ha megszabadul, megsemmisül vagy valamiképp tovább létezik? E titkokat több módon próbálták megfejteni: filozófusok a lételemelek számolásától (*abhidhamma*)<sup>248</sup> eljutottak addig, hogy a világ a maga valóságában nem is létezik, minden csak tudattartam, kogníció (*yogācāra*); sámánok és mágusok eljutottak addig, hogy a szexuális egyesülés transzcendens élményében érhető el a megszabadulás (*tantra*); látnokok misztikus szférákat építettek az 'üresség' képzetére a kifejezhetetlent kifejezni (*madhyamaka*).

A probléma már magában az *Aggivaccha-suttā*ban is megfogalmazódott: az általjutott (*tathāgata*) „mélységes, felmérhetetlen, a mélye kifürkészhetetlen, mint az óceán”. Ez a beszúrás világosan jelzi, hogy írója valamiképp hisz a megvilágosodott ember halála utáni létében, de mivel az tabu, a kínzó ellentmondást olyan szavakba önti, amely szavak nem jelentenek semmi konkrétumot, csupán utalnak arra, hogy a dolog túl van az emberi megérthetőség és kifejezhetőség határán, azaz misztikus dimenzióba helyezi a jelenséget.

A Buddha filozófiája, illetve a buddhizmus filozófiája tehát nagyon korán elkülönült egymástól: a buddhizmus végig megőrizte a buddhai célt, a boldogtalanság megszüntetését, emellett párhuzamosan, de szintén a Buddha által meghatározott filozófiai alapokra (éntelenség, mulandóság) épülve – a reinkarnációval importált ellentmondások által katalizálva – merőben új eredményeket produkált.

## A halál után

Az *Aggivaccha-suttā*ban megjelenő probléma az általjutottak, azaz a megvilágosultak/megszabadultak halál utáni státusza. E mögött Vaccha nézetében ott kellett lennie annak a feltételezésnek, hogy az emberek haláluk után valamilyen sorsra jutnak. Egy rendes lélek- és reinkarnáció hívő számára ez nem probléma: a normál ember élete halála után újrászületéssel folytatódik. A megszabadult emberé viszont nem, ő nem születik újra. Az emberi lét a szenvedések világa, ide nem újrászületni a cél, de ha van olyan lehetőség, hogy máshol boldogan éljünk, az a legjobb: a mennyországféleségek ilyenek, ahová nem anyától születve érkezik meg az elhunyt, hanem csodás születéssel odakerül, egyszercsak előterem ott. A *suttā*ban a Buddha ezzel a nézettel szembesült, ennek kapcsán került elő a megvilágosodottak halál utáni létezésének gondolata, amiről azt mutatta meg, hogy még beszélni is értelmetlen róla, már ha valaki az ő tanítását követi. Mindezek alapján megjósolható az is, hogy a Buddha ugyanígy nem akarta volna megtárgyalni a normál emberek halálának és újrászületésének a kérdését sem. Ez

---

<sup>248</sup> Szegedi 2013: 61–63.

ugyanis végképp nem tartozott a számára érdekes kérdések közé, akár hitt reinkarnációban, akár nem. A szerzetesek persze időnként firtattak ilyesmit, de hoppon maradtak:

Nincs abban semmi csodálatos, Ánanda, ha egy emberi lény meghal. És ha meghalt, ti pedig az általjutottat ilyesmiről faggatjátok, az bizony zaklatás.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 93).

Az ember újrászületésének buddhista értelmezése tényleg emberpróbáló feladat. Más, újrászületéssel operáló indiai vallási-filozófiai irányzatok (*sāṅkhya*, *vedānta*) könnyebben kezelik a kérdést, ugyanis feltételeznek egy ún. finomtestet (pl. *liṅga-sarīra*) amely a *karmát* hordozza a következő születésbe. Buddhisták is próbálkoznak ilyesmivel, például az *Abhidharma-kośa* szerzője, Vasubandhu (i. sz. 4–5. sz.) egyfajta köztes lénnel (*antarā-bhava*). A *theravāda* buddhizmusban viszont nincs ilyesmi kidolgozva, noha időnként felmerül, hogy a *viññāṇa*<sup>249</sup> (tudat) az az entitás, amely átmegegy a következő születésbe – de ezt a Buddha vehemensen elutasítja.<sup>250</sup> A buddhizmuson belül a problémára egy nem buddhai, de a Buddha hasonlatokban gondolkodását remekül utánzó, igen népszerű, a kánonban bizonytalan státuszú szöveg, a *Milindapañha* (i.sz. 2. sz.) adott színvonalas választ: a reinkarnáció olyan, mint amikor egy lámpásról valaki meggyújt egy másik lámpást; a meggyújtott lámpásba semmi nem kerül át az előző lámpásból, viszont – noha ezt a szöveg nem fejt ki – a meggyújtott lámpás égése az előző lámpásból származik.<sup>251</sup>

Az valamivel esélyesebb, ha a megszabadult ember nem-újrászületését kell megmagyarázni, ebben a veszély viszont abban van, hogy könnyen arra a materialista, sötét megsemmisülés-tanra (*uccheda-vāda*) lehet jutni, hogy halálával teljesen megsemmisül az ember. Az *Aggivaṇṇa-suttā*ban is ez a helyzet: a Buddha a hasonlat-magyarázó szövegrészben világosan kijelenti, hogy a halállal az embert alkotó öt törzs (*khandha*) végérvényesen elpusztul, nem táplálja tovább semmi, olyan, mint az elvágott gyökerű növény és nem is hajt ki újra, mint azok a pálmák, amelyeknek ha levágják a tetejét, elpusztulnak. Valóban, ez a fogalmazás alkalmat ad arra, hogy a buddhistákat megsemmisülést vallóknak állítsák be. De a szöveg nem erről szól, a Buddha *nem* azt tanítja, hogy a megszabadult ember megsemmisül (míg a többiek forgolódnak

<sup>249</sup> „Abban az időben egy Szāti nevű szerzetes, a halász fia, ezt a bűnös nézetet kezdte vallani: „A nagyszent tanítását úgy értelmezem, hogy újrászületéskor a jelenlegi tudatunk születik újra és ugyanaz marad, nem jön létre másik”. (*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 256).

<sup>250</sup> Köztes lénynek tűnik a *gandhabba*: „Amikor az anya és az apa együtt vannak, az anya termékeny idejében van, és *gandhabba* is van – e három dolog együttlététől a magzat megfog.” (*Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38; Mn i 265). De itt még inkább egyfajta termékenységi szellemről (*gandharva*) lehet szó.

<sup>251</sup> “*Yathā, mahārāja, kocideva puriso paḍipato paḍipaṃ paḍipeyya, kiṃ nu kho so, mahārāja, paḍipo paḍipamhā saṅkanto*”ti? “*Na hi, bhante*”ti. “*Evameva kho, mahārāja, na ca saṅkamati paṭisandahati cā*”ti. (Mīl 3.5.5; Mīl 71)

A hasonlat ebben a formájában a reinkarnációnak csak egy, éspedig az ok-okozati elemét szemlélteti.

a *samsārā*ban) – elég különös ajánlat is volna.<sup>252</sup> Mint láttuk, a Buddha csupán a már eleve furmányosan feltett kérdésre adott hasonlóképp furmányos választ. A kérdező furmányossága abban áll, hogy a kérdésébe megpróbált minden logikailag lehetséges választ eleve belefogalmazni, ezzel is kényszerítve a Buddhát, hogy a kérdező értelmezési keretében válaszoljon.<sup>253</sup> A Buddha furmányossága pedig az, hogy sikeresen elkerüli a csapdát, és nem foglal állást a ténylegesen feltett kérdésekben, tudniillik, hogy az általjutott a halála után létezik-e, vagy sem, kerül-e valahová, vagy sem (stb.): válaszában csak annyit állít, hogy a kérdés értelmetlen. Viszont nem kertel, vállalja, hogy a személy inszubsztancialitásának elvéből logikailag következik, hogy a halállal megszűnik minden, ami az embert alkotja. De nem a megsemmisülést tanítja! Ha ilyet tanított volna, akkor egyszerűen azt válaszolta volna Vacchának, hogy az általjutott a halála után nem létezik – ez azonban metafizikai (értsd: a halál utáni létre vonatkozó) síkra helyezte volna a választ is. A tűz-hasonlat azonban világosan épp arra utal, hogy a dolgot csakis evilági érdemében lehet vizsgálni: a tűz, ami itt ég előttem, ellobban. Ennél többet nem lehet mondani és hibátlan következetességgel a Buddha nem is mond többet. Mindenből világosan következik az is, hogy amikor az általjutott ellobbanásáról van szó (*nibbuta*, *nibbāna*), annak eredetileg szintén csakis evilági vonatkozása volt, azaz nem volt semmiféle metafizikai tartalma.

Az viszont igaz, hogy a kérdésben meghatározott keretből kilépő válasz ( a tűz-hasonlat) mégiscsak kiskaput nyitott az értelmezésekre. Tulajdonképpen félreértelmezésről van itt szó, de történetileg mégsem tekinthetjük félreértelmezésnek, hiszen az értelmezők csupán a saját gondolati kényszerük (reinkarnáció) mentén értelmezték tovább a problémát,<sup>254</sup> így inkább interpretációról beszélhetünk. Ennek tehát az lett a formája, hogy magát a hasonlatot kezdék el elemezni: azaz elkezdtek titoknak tekinteni és megfejteni akarni, mit is jelent az, hogy 'ellobbant' (hiszen ahogy a tűz, úgy a *tathāgata* is ellobban); olyan metafizikai állításnak tekintették, amely a Buddha halál utáni speciális státuszára vonatkozik. Ennek a folyamatnak számos következménye lett a buddhizmus történetében, az első tehát az volt, hogy a *nibbuta/nibbāna* fogalomkörének jelentése átalakult, a második az, hogy a problémára adott első választípus a

<sup>252</sup> Korabeli szemmel nézve valamiféle abszolút öngyilkosságnak tűnhetne. A későbbi *mahāyāna bodhisattva* ideáljának kialakulásában is szerepet játszott a megsemmisüléstől való félelem. Ekkorra ugyanis a megerősödött, és intézményesült buddhista szerzetesrend számára a *samsārā*ból azonnali távozás gondolata már nem volt érdekes (nem volt annyira rossz a világ számukra), a sok-sok születésen át haladás és magasabb szintre kerülés vonzóbbnak tűnhetett. Ezt az a morális fejlemény is megerősítette, hogy a *bodhisattva* részvételi segítségnyújtással tartozik a többiek iránt, míg mindenki el nem éri a *nirvāṇāt*.

<sup>253</sup> Ez arra utal, hogy a '*catuskoṭi*' logikát viták, érvelések során használták. A *Brahmajāla-suttā*ban is ilyen környezetben áll „A végnélküli csűrész-csavarás tanai” közt: „[...]egyes remeték, vagy brahminok egyszerűen buták és ostobák. Amikor erről, vagy arról a dologról kérdezik őket, butaságuk és ostobaságuk folytán kitérő válaszokhoz és vég nélküli csűrész-csavaráshoz folyamodnak, ilyesformán: ‘Amennyiben azt kérdezed tőlem, van-e túlvilág — nos, ha azt gondolnám, hogy van túlvilág, akkor azt mondanám, hogy van. Azonban nem egészen így gondolom, nem is pont úgy, s nem is valamilyen más módon képelem el.’” (Bhikkhu Bodhi 1993: 89)

<sup>254</sup> Olyasmi, mintha nem fogadták volna el, amit a Buddha mondott, hanem Vaccha értelmezési keretében folytatták volna a gondolkodást – immáron azt felhasználva, amit a Buddha épp ezzel szemben mondott.



misztikus dimenzióba repítette az egész kérdéskört. Mindkét fázis jól látható az *Aggivaccha-suttā*-ban.

A tűz-metaphora lényege az, hogy az ember olyan, mint egy égő farakás, amit folyton raknak. A fa, a tüzelőanyag, nem más mint az öt törzs (*khandha*), a tűz rakása pedig a szenvedélyek táplálása. A megszabadulás/megvilágosodás az, amikor abbahagyjuk a tűz táplálását, azaz megszüntetjük magunkban a szenvedélyeket, a szomjúhozást (*taṇhā*). Ha nem teszünk rá több fát, akkor lassan elhamvad a tűz, végül ellobban, azaz a megszabadult személy él tovább, szenvedélyek és boldogtalanság nélkül (boldogan), amíg meg nem hal. A buddhai gondolat lényege tehát a megszabadulással elérhető jó állapot (vagy legalábbis a rossz hiánya) itt a földön, a halál pedig nem számít. A halál csak a nem-megvilágosultaknak számít, mert a halálfélelem az egyik fontos tényezője a boldogtalanságnak, de ez ekkorra már érvényét veszti.<sup>255</sup> A kánonban gyakran előforduló '*a-mata*' (szó szerint 'nem-halott' vagy 'haláltalan') kifejezés vonatkozhat a halálfélelem-mentességre, de természetesen itt is és másutt is érthető reinkarnációs keretben, ekkor arra utal, hogy nincs több újraszületés, tehát halál sem.<sup>256</sup>

Az általjutott tökéletesen megvilágosodott érdemes. Nyissátok ki a fületeket – felleltem a haláltalanságot (*a-matam*)! Megmutatom nektek, tanítom az örök törvényt. (Vin i 8)

## Terminológiai következmények

A tűz-hasonlatból akkor következik, hogy a *nibbāna*-nak két formája van, ha abban az értelmezési keretben tekintünk rá, hogy a halál számít, tehát ha azt, hogy valaki ellobbant (*nibbuta*), többnek gondoljuk, mint egyszerű tényközlésnek (ti. hogy megszűnt). Ez esetben az egyik *nibbāna* lehet maga a megszabadulás/megvilágosodás, vagy az az állapot, ami utána áll fenn egészen a halál pillanatáig, a másik a halál pillanata és az azutánra feltételezett állapot. A *theravāda* hagyomány láthatólag megtette azt a lépést, hogy a Buddha tanait reinkarnációs keretben értelmezte, ezáltal a Buddha halálának különös jelentősége lett, a buddhai tűzhasonlatban szereplő fogalom (*nibbuta*) pedig azzal a jelentéssel terhelődött meg, hogy ez a megszabadult és meghalt ember speciális állapota. A fogalmaknak új értelmezése született és ez kulcsfontosságúnak bizonyult a buddhista hagyományban. A *nibbāna* a *nibbuta* (ellobbant) kifejezésben feltételezett történet és állapotot főnévként nevezi meg. A fogalom jelentése azonban szükségszerűen bizonytalanná lett az új értelmezési keretben. Ugyanis logikailag négy dolog vonatkozásában válik értelmezhetővé: a) a megszabadult/megvilágosodott ember halála; b) az általa a halállal elért végső, misztikus állapot; c) az állapot, ami a megszabadulás és a halála közt van (a szenvedély nélküli állapot, amikor már nem tesz a tűzre több fát); d) maga a megszabadulás, a megvilágosodás.

<sup>255</sup> Bronkhorst 2009: 11.

<sup>256</sup> Az viszont egészen bizonyos, hogy a kifejezés nem jelent 'halhatatlanságot' (Norman 1996: 218).

Az eredeti buddhai célhoz tehát hozzáadódott egy másik, és a kettő összemosódott: a megvilágosodás/megszabadulás mint eredeti cél kiegészült a *samsārā*ból kiszabadulás céljával. Időben a megvilágosodás előbb történik, ez maga a megszabadulás is, de ebben az új keretben a megszabadulás totális megvalósulása elhalasztódik a halálig. A keveredést tovább bonyolította, hogy a *parinibbāna* kifejezés kiszignálódott a Buddha (és az *arhatok*) fizikai halálára, de a *nibbāna* mint a buddhai végcél megmaradt az újabb, kettős jelentésében.

További, de inkább csak abhidharmikus fejleményként, a tűzhasonlatnak megfelelően, a *nibbāna* terminológiailag is kettévált: a *sa-upādisesa nibbāna-dhātu* a megszabadulással elért szenvedély nélküli állapotot jelenti a halálig, az *an-upādisesa nibbāna-dhātu* pedig a halállal bekövetkező végső állapotot. Ez terminológiailag is valószínűsíthető, ha a szóban szereplő *upādi* kifejezést az *upādāna* (a tűzhasonlatban a 'tüzelőanyag') kifejezés szinonimájának tekintjük (a szótárak is ezt teszik).

Az *upādāna* (és a szóbokorhoz tartozó egyéb szavak, *upādāya* stb.) kulcskifejezésnek tekinthetők a kánonban. Az *Aggivaccha-suttā*ban a tüzelőanyagot jelenti, és sokszor ennek megfelelően érdemes érteni más buddhai szövegekben is, például a *Vinayā*ban, amikor a Benáreszi beszéd hatására az öt szerzetes *arhattā* válik:

Az Ötök csoportjának szerzetesei pedig meglepéssel és tetszéssel fogadták a nagyszent tanítását. Tudatuk még a magyarázat közben megszabadult a befolyásoktól (*āsava*); tüzüket nem táplálták tovább (*anupādāya*). (Vin i 11)

A kifejezésnek kialakult általánosabb értelme is: 'sajátítás' – az öt törzs (*khandha*) is gyakran e kifejezéssel együtt szerepel (*upādāna-kkhandha*), és azt jelenti, hogy az ember a világot ezeken keresztül veszi magához, sajátítja ki, de természetesen érthető a tűz metafora keretében is, az öt törzs (*khandha*) a tüzelőanyag, a fa. A származva keletkezés (*paṭicca-samuppāda*) egyik tagja is az *upādāna*. Később az *upādāna* kifejezést egyszerűen 'ragaszkodás'-nak értették.

Végül érdemes még egy kicsit elidőzni a *nibbāna* szó etimológiájánál. Mint láttuk, az *Aggivaccha-sutta* a kialudt tűzre mondta, hogy *nibbuta*. A szövegben nem szerepel, de a hasonlat logikájából következik, hogy ugyanazt kell érteni a meghalt *tathāgatára* is. A *nibbuta* szó szanszkritizált megfelelője a *nirvṛta* ami a *nir√vr* gyök befejezett mellékneve, jelentése 'elégedett, nyugodt', illetve 'kihúnyt, megszűnt'. Ebből a gyakori főnévi képzővel a *nibbuti* (szanszkrit *nirvṛti*) főnév adódik, ami elő is fordul a kánonban, de csak az 'elégedettség' értelmében. A másik várható jelentés a 'kihúnyás, megszűnés' a páliban másik igei gyökökhöz kötődik: *nibbāti*, szanszkrit megfelelője *nirvāti*, és a jelentése 'el van fújva, kialszik'. A másik, gyakoribb páli ige a *nibbāyati*, jelentése 'kihűl, kihúny, megszűnik', de szanszkrit megfelelője nincs vagy nagyon bizonytalan. A páliban viszont eme két utóbbi ige, a *nibbāti* és főleg a *nibbāyati* befejezett melléknévi igenevének a *nibbuta* szót tekintik, noha nyelvtanilag és

hangtanilag nem stimmel (*nibbāta* alak lenne várható). A korábban elmondottak alapján arról lehet szó, hogy az eredeti buddhai szóhasználatban a *nibbuta* ('megszűnt') egyszerűen a tűz megszűnésére utalt, viszont a reinkarnációs keretben való értelmezés miatt a kifejezés az általjuttottra vonatkoztatva önállósult jelentést kapott, és mivel a tűz metaforája az alapja ennek a jelentésváltozásnak, a tűz kialvását jelentő szavak töltötték be ezt a szerepet. Azaz kialakult egy szóbokor (*nibbāna*,<sup>257</sup> *nibbāyati*, *nibbuta*<sup>258</sup>), amit a megszabadult ember halállal bekövetkező státuszának leírásával kapcsolatban használtak. Ezek lettek a reinkarnációs értelemben vett végleges, a *samsāra*-ból távozással járó megszabadulás szakszavai, alapjuk pedig az *Aggivaṇṇasutta*-ban látott buddhai tűz-hasonlat. Az eredeti buddhai nézet szakszavai a megvilágosodás és a megszabadulás körében (*bodhi*, *vimutti*, stb.) érintetlenek maradtak. Természetesen ez a rekonstrukció nem tekinthető nyelvészetileg igazoltnak,<sup>259</sup> hiszen csak doktrinális alapon próbálja megmagyarázni e kulcsfontosságú szóbokor jelentése körüli ellentmondásokat.

A tűzhasonlaton kívül, de ahhoz nyilván erősen kötődő lámpás-hasonlatban is a *nibbuta* szerepel:

Ugyanúgy, mint az olajmécses, ami olajból és kanócból származva ég – ha az olaj vagy a kanóc elfogy, s nem tesznek bele másikat, tápláléka nélkül ellobban (*nibbāyati*).

(*Dhātuvibhaṅga-sutta*, MN140; Mn iii 244)

A *nibbuta* kifejezés jelentheti azt is hogy 'elégedett, boldog'. A Buddha megvilágosodása előtti élettörténetét is elmesélő *Nidānakathā*-ban van az a híres jelent, amikor Kisāgotamī az erkélyről csodálva a Bodhisatta szépségét így sóhajtott fel:

Boldog (*nibbutā*) az apja és az anyja, akinek ő a gyermekük,  
és az asszony is boldog, akinek ő a hitvese.<sup>260</sup>

A szerző itt nyilvánvalóan szójátékot alkalmazott, Kisāgotamī szempontjából hétköznapi boldogságról van szó, a buddhai történet szempontjából viszont a kifejezés előrevetíti a megszabadulást, illetve a reinkarnációs keretben értelmezett ellobbanást. A *nibbuta* szó természetes 'boldog' értelme nincs ellentmondásban az eredeti buddhai célkitűzéssel, ti. az avatottak négy igazságában megfogalmazottakkal, miszerint a megvilágosodás/megszabadulás a boldogtalanság megszűnése, és ez nem más, mint boldogság:

<sup>257</sup> A *nibbāna* szanszkrit megfelelője a *nirvāṇa* a Mahābhāratában már előfordul. A *nirvāṇa* esetleg fosztóképzős alak is lehetne, ha volna *vāna* főnév (*vana* főnév van, liget értelemben, a *vāna* 'ligetből' származó -t, azaz fát esetleg jelenthetne, így a *nirvāṇa* jelentése: fátlanság, t.i. tüzelővel nem táplálás).

<sup>258</sup> Norman 1996: 221–223.

<sup>259</sup> Elvileg felvethető, de ha igaz is lenne, bizonyíthatatlannak tűnik, hogy a *nibbāna* szóbokra új nyelvi fejlemény (a Buddha eredetileg nem használta). Azaz ez eredeti buddhai szóhasználat, a 'megszűnt/ellobbant' (*nibbuta*) a reinkarnációs értelmezés miatt új terminológiát igényelt – az etimológiai nehézségek is ebből fakadhatnak.

<sup>260</sup> Vekerci 1989: 10. Páliul: „*nibbutā nūna sā mātā, nibbuta nūna so pitā, nibbutā nūna sā nārī, yass-āyaṃ īdiso pati.*” (Ja i 60, 30–33).

Akkoriban a megvilágosodott nagyszent, közvetlenül a megvilágosodása után Uruvélában tartózkodott a Nérandszára folyó partján a megvilágosodás fájának tövében. Egy héten át mindvégig lótuuszülésben ült a megszabadulás boldogságát (*vimutti-sukha*) tapasztalva. (Vin i1)

A *nibbāna* az eredeti buddhai gondolkodási keretben az az esemény, amikor megszűnik a szenvedély-gyűlölet-zavar (*rāga-dosa-moha*) – a metafora szerint 'ellobban' a szenvedély tüze: ez a megvilágosodás és a megszabadulás lényegi tartalma. Másrészt a *nibbāna* azt a tökéletesen békés állapotot is jelölheti, ami az előbbi történés után marad fenn. E két jelentéstartalom a korai szövegekben egymástól alig elválasztható. Viszont akik a kifejezésben a *samsārā*ból történő végső megszabadulást is értik (azaz a reinkarnációban hívő követők, akiknek a halál körüli kérdések doktrinális okokból kiemelkedően fontossá váltak), azok számára ez a végső megszabadulás is hasonló tartalommal telik meg, mint az eredeti megszabadulás, azaz egy boldogtalanságtól mentes, felülemelkedett állapotot értenek rajta. Így szemben azzal, hogy a Buddha semmilyen módon nem nyilatkozott a halál utáni létezésről, a *nibbāna* jelentésköre szükségszerűen (és fokozatosan) eltolódott valamiféle létezés feltételező, pozitív, boldog, tartós, örök állapot irányába.

## Jelentésváltozás

A fentiekben leírt doktrinális változások hipotetikus sorrendje így határozható meg:

- A Buddha nem hitt reinkarnációban vagy legalábbis nem foglalkozott vele, nem volt része gondolkodásának.
- A Buddha a boldogtalanság (*dukkha*) megszüntetését tanította: ez a megszabadulás, ami a megvilágosodással jön létre. A megszabadult (haláláig) 'boldogan' él, a halál kérdése nem tényező. A *nibbāna* fogalma ekörben a szenvedélyek ellobbanását, a megszabadulást, illetve az ezzel létrejött állapotot jelenthette.
- A Buddha az Én inszubsztancialitását (*an-attā*) tanította. A megszabadultak halálát firtató kérdésre a tűzhasonlatot mondta, amely szerint a halállal megszűnik (ellobban) minden, hiszen nincs semmiféle megmaradó szubsztancia.
- A Buddha szellemi hagyatékának örökösei viszont azok lettek, akik hittek reinkarnációban, számukra a végcél a *samsārā*ból való kikerülés, ami valamilyen megmaradó lélekfogalmat feltételez.
- A reinkarnációban hívők nem fogadták el, hogy a halállal megszűnik minden, inkább az ellobbanás fogalmát önállósították, új tartalmat adtak neki: az az állapot, amit a megszabadult

elér halála után. Ezzel előállt a buddhizmus történetét meghatározó (és inspiráló) ellentmondás: az éntelenség (*an-attā*) és a reinkarnáció ellentmondása.

- Az ellobbant (*nibbuta*) kifejezés körüli szóbokor az új jelentésben rögzült.
- A buddhai tanításokat ezen új értelmezésben rögzítették,<sup>261</sup> így az eredeti buddhai cél megváltozott, a megszabadulás helyett/mellett az új értelmű *nibbāna* lett a cél.
- A kánon szövegeiben megtalálható az eredeti, koherens buddhai nézetrendszer, de ráépül a reinkarnációs nézetrendszer: a *nibbāna*val kapcsolatos kifejezések és képzetek már jobbra ezt közvetítik.
- A *nibbāna* fogalmának bizonytalansága miatt a Buddha és az *arhatok* halála önálló szakkifejezést kapott (*parinibbāna*).
- Tovább folytatódott a *nibbāna* értelmezéseinek elkülönülése, ami terminológiai is megjelent (*an-upādisesa nibbāna-dhātu*).
- A buddhista filozófia tehát nagyon korán elvált a Buddha filozófiájától, fejlődésnek indult, különböző formákat öltött, és mindvégig az éntelenség és a reinkarnáció nehezen feloldható ellentmondása katalizálta. Viszont az eredeti buddhai tanítás a boldogtalanság megszüntetéséről mindvégig világos cél maradt, hol jobban, hol kevésbé átítatódva a reinkarnációs eredetű *nibbāna*-képzetekkel.

---

<sup>261</sup> Természetesen az is elképzelhető, hogy a reinkarnációval kapcsolatos problémák már a Buddha életidejében felmerültek, és a *nibbāna* fogalma már akkor része volt a tanításoknak, de ez az ellentmondásosabb feltételezés.

# Bráhmaikus réteg

## Görög források

A páli szövegekben gyakran előfordul a *samaṇa* és a *brāhmaṇa* kifejezés, külön-külön is, de rögzült kapcsolatban is.<sup>262</sup> A két kifejezés megjelenik az antik történeti forrásokban is.<sup>263</sup> Nagy Sándor i. e. 327-ben vezette hadjáratát Indiában. Nem csak katonai dicsőségre tört, hanem civilizációs szándékai is voltak. Aristotelész tanítványaként kiváló oktatásban részesült, széleskörű érdeklődéséből kifolyólag hadjáratára magával vitt művelt, tudós embereket is. Már életében hőrozként tekintettek rá, tetteiről kortársai (Kalliszthenész, Arisztobulosz, Nearkhosz, Ónészikritosz, Ptolemaiosz) beszámolókat írtak, amelyek nem maradtak fenn, viszont későbbi szerzők idéztek belőlük. Nagy Sándor halála után a függetlenné váló indiai területeket Szeleukosz Nikátor próbálta ismét a birodalomhoz csatolni, de a *Maurya* Candragupta ezt megakadályozta. Viszont Szeleukosz és Candragupta között jó diplomáciai viszony alakult ki. Megaszthenész követként járt és éveket töltött a *Maurya* királyi udvarban Pāṭaliputrában, indiai tartózkodásáról beszámolót írt *Indika* címen. A mű nem maradt fenn egészében, csak töredékeket ismerünk belőle későbbi szerzők művei alapján, viszont erősen meghatározta a görögök képét Indiáról. Megaszthenész adatai elég pontosak, legalábbis arra vonatkozólag, amiket a maga szemével láthatott. Tisztában volt a kasztrendszer létevel, ebből hetet említ, közülük az első a filozófusoké.<sup>264</sup> A filozófusok között megkülönbözteti a *brāhmaṇákat*<sup>265</sup> és a *samaṇákat*,

<sup>262</sup> eke *samaṇa-brāhmaṇā*; *samaṇā vā brāhmaṇā vā*.

<sup>263</sup> Majumdar 1960: 425–448.

<sup>264</sup> McGridle 1877: 40; 208.

Sztrabón (i. e. 63. – i. sz. 19.): „Azt mondja Megasthenész, hogy az indiai nép hét csoportra oszlik. Tekintélyben a bölcsek az első, bár számszerűleg ők vannak a legkevesebben. Ezekhez fordulnak egyénileg mindazok, akik az isteneknek vagy a megholtaknak mutatnak be áldozatot, államilag pedig a király az ún. nagygyűlés alkalmával, amelyre újévkor valamennyi bölcs összejön a király előcsarnokában, és mindegyik előadja a nyilvánosság előtt, ha megállapított valami hasznos dolgot, vagy a növények és állatok termékenysége vagy az államvezetés tekintetében megfigyelt valamit. Akire azonban háromszor rábizonyult a tévedés, annak a törvény értelmében egész életén át hallgatnia kell, akinek viszont igaza van, annak megítélik az adómentességet.” (Wojtilla 2012: 61)

Diodórosz (i. e. 1. sz.): „Az indiaiak egész tömege hét részre van osztva. Ezek közül az első a bölcsek csoportja, számra elmarad a többi résztől, de méltóságban mind közül az első. Minthogy a bölcseknek nincsenek állami kötelezettségeik, nem uralkodnak másokon, de mások sem hatalmaskodhatnak rajtuk. A magánemberek őket hívják segítségül az életút során elvégzendő áldozatokhoz, és az elhunytak szertartásaihoz is; mert ők a legkedvesebbek az isteneknek, és az alvilági dolgokban a legjárásosabbak; ezért a szolgálatukért ajándékokat és jelentős megbecsülést kapnak. Az indiaiak közösségének pedig nagy szolgálatot tesznek, minthogy meghívják őket a nagy összejövetelekre minden év elején, és jósolnak a tömegeknek a szárazságokról és áradásokról, sőt még a kedvező szelekről és a járványokról és minden másról is, ami csak a hasznára lehet a hallgatóknak. A jövő eseményeket ugyanis előre tudván a sokaság és a király is mindig fölhalmoz abból, amiből várhatóan hiány lesz, és megteszi a szükséges előkészületeket. Ha pedig egy bölcs kudarcot vall jóslataiban, semmi más büntetést nem kap, csak gyalázkodást, és szótlanul él életfogytig.” (Wojtilla 2012: 67)

<sup>265</sup> Sztrabón 3.59 *Brachmanes*: „A bölcseket más szempont szerint két csoportra osztja, az egyikbe a brahmanok, a másikba a garmanok tartoznak. A brahmanok nagyobb tiszteletben részesülnek, mert a tanításaikban jobban megegyeznek. Alig történt meg a fogamzás, már ott vannak gondozókul a bölcsek emberek, akik odamennek, s látszólag mind az anyát, mind magzatát ráénekléssel iparkodnak a jó szüléshez

utóbbiakat helyesen többféle szekta képviselőjének írja le, a bráhminok aszketikus életmódja kapcsán pedig érzékelhetően az élet utolsó szakaszára vonatkozó *vānaprastha āśramáról*<sup>266</sup> beszél. A görög forrásokban azonban a bráhminok és *samaṇák* jellegzetességei összemosódnak,<sup>267</sup> a *samaṇák* aszkéta életmódját a bráhminoknak is tulajdonítják, összekeverik

---

segíteni, valójában pedig bölcs intelmeket és tanácsokat adnak; azokról, akik ezeket a legszívesebben hallgatják, azt hiszik, hogy nagyon szerencsések lesznek gyermekeikben. A szülés után azonban mások, majd ismét mások veszik át a gondoskodást, amennyiben a kor növekedésével mindig megfelelőbb tanítókat kapnak.

A bölcsek a város előtt egy ligetben tartózkodnak egy megfelelő nagyságú zárt területen; nagyon egyszerűen élnek, szalmazsákokon és állati bőrkön fekszenek, tartózkodnak az élő állatoktól és a testi gyönyöröktől, komoly beszédekkel hallgatnak, és akik óhajtják, azokkal közlik is azokat. A hallgatónak azonban nem szabad sem beszélnie, sem köhögni, sem köpködni, mert különben mint nevetlent arra a napra kiutasítják a társaságból. Aki így élt 37 éven át, az visszatér a saját birtokára, nyugodtabban és szabadabban él, gyolcsruhát visel, a fülein és kezein kisebb aranygyűrűket hord, a nem háziállatok húsát megeszi, de tartózkodik a csipős és fűszerezett elegelektől.

Nagyon sok feleséget tartanak, hogy sok gyermekük legyen; a sok közül ugyanis több lesz a valamirevaló, s mivel rabszolgákat nem tartanak, gyermekeik szolgálatára vannak utalva, mint akik hozzájuk legközelebb állanak, s ezért többről kell gondoskodni. A férjes asszonyokkal azonban a brahmanok nem közlik bölcsességüket, mégpedig azért nem, hogy ha esetleg erkölcstelenek, ki ne fecsegyék a szent tanokat az avatatlanoknak, ha pedig buzgóbbak, el ne hagyják a férjeiket. Mert aki megveti a gyönyört és a fájdalmat, s ugyanúgy az életet és a halált, az nem akar másnak alávetve lenni. A buzgó férfi és a buzgó nő pedig mind ilyen. Nagyon sokat beszélnek a halálról.

Az itteni életet ugyanis úgy tekintik, mint a fogamzás teljességét, a halált pedig az igazi és boldog életre való születésnek a bölcsek számára. Ezért sokféle módon gyakorolják magukat a halálra való készsége. Semmi sem jó vagy rossz azok közül, amik az embert érik. Mert ha így volna, akkor ugyanazon események bekövetkeztekor egyesek nem szomorkodnának, mások nem örülnének álomszerű elképzelésükben, s ugyanazon emberek ugyanazon események bekövetkeztekor nem szomorkodnának egyszer, máskor meg nem örülnének a hangulatuk változása szerint. Amit a természetről mondanak, az szerinte együgyűségüket mutatja. Ők ugyanis jobbak a tettekben, mint a szavakban, mert a legtöbb dolgot mesék által teszik hihetővé, sok dologban azonban megegyeznek a hellénnel. Ők is azt mondják ugyanis, hogy a világ teremtett és romlandó és gömb alakú, és hogy a teremő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja.

Minden dolognak az ősanynaga más és más, a világt teremő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja. Minden dolognak az ősanynaga más és más, a világt teremő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja. Minden dolognak az ősanynaga más és más, a világt teremő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja. Minden dolognak az ősanynaga más és más, a világt teremő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja. Minden dolognak az ősanynaga más és más, a világt teremő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja.

Sztrabón 3.60: 'Sarmanes': A garmanokról pedig azt mondja, hogy a legnagyobb tiszteletben állókat hylobiosoknak nevezik, mert az erdőkben élnek s falevelekkel és vadgyümölcsökkel táplálkoznak, ruhájuk fakéregből van, tartózkodnak a testi gyönyöröktől és a bortól, a királyokkal azonban érintkeznek, amennyiben azok küldötteik útján kérdezősködnék náluk az események okai felől, s az ő közvetítésükkel tisztelik és imádják az istenséget. A hylobiosok után a tiszteletben másodsorban az orvosok következnek, mivel az ő bölcselkedésüknek szintén az ember a tárgya; ezek egyszerűen élnek, de nem a szabad ég alatt, rizzsel és árpaliszttal táplálkoznak, melyet mindenki, akihez ilyen kéréssel fordulnak, készséggel bocsát rendelkezésükre és szívesen fogadja őket. Gyógyszereikkel el tudják érni, hogy a (nők) sok gyermeket szüljenek, fiúkat vagy leányokat.

A gyógyítást többnyire elegelekkel, nem gyógyszerekkel végzik. A gyógyszerek között legtöbbször becsülik a kenőcsöket és tapaszokat, a többi szerintük sok tekintetben káros hatású. Ezek is, meg amazok is gyakorolják magukat a kitartásban mind a fájdalmak, mind az állhatatosság tekintetében, úgyhogy egy bizonyos helyzetben egész napon át mozdulatlanul maradnak. Vannak azonkívül jószokások, ráolvasók s olyanok, akik jól ismerik a halottakra vonatkozó mondákat és szokásokat, s ezek kéregetve járják a falukat és városokat; amazok ugyan műveltebbek és finomabbak ezeknél, de azok sem tartózkodnak az alvilágra vonatkozó fecsegtől, mert az szerintük jó hatással van a jámborságra és szentségre. A bölcséleti tanulmányokra némelyek fölveszik az asszonyokat is, akik szintén tartózkodnak a testi gyönyöröktől. (Földi: 1977).

<sup>266</sup> Sedlar 1980: 259.

<sup>267</sup> Stoneman 1995: 100–101.

őket a *jaina* és a buddhista szerzetesekkel, *sādhukkal*. Megaszthenész (és Nagy Sándor kortársai) sohasem említette a Buddhát vagy a buddhistákat név szerint, és nem is különböztette meg őket a *samaṇák*on belül (viszont a *jainákat* mint a *samaṇák* egy önálló csoportját megkülönböztette, szintén elnevezés nélkül).<sup>268</sup> Ez annyiban érthető, hogy a buddhizmus erőteljes megjelenése valamivel később következett csak be, Ásoka körül. A Buddha első említése görög szövegben az i. sz. 3. századból való, Alexandriai Kelemen feltehetően Megaszthenészt vette alapul.<sup>269</sup>

Ásoka feliratain néha megjelenik a Buddha<sup>270</sup> neve is, a *brāhmaṇa* és a *samaṇa* együtt viszont gyakran,<sup>271</sup> a *brāhmaṇa* önállóan is.

A görög források töredékesek, emiatt nehéz ezek alapján megmondani, hogy a 'bráhmínok' és a 'samaṇák' elnevezések mögött kik voltak. A Nagy Sándor környezetéből származó utalások bráhmínokról beszélnek (Kalanosz és Dandamis), a *brāhmaṇa-samaṇa* megkülönböztetés ismerete Megaszthenészre megy vissza, aki keleten, Pātaliputrában volt követ. A kérdés az, hogy a Buddha idejében a bráhmínok mennyire voltak ismertek Nagy-Magadhában. Az valószínű, hogy a Buddha nem ismerte a Védákat,<sup>272</sup> és az *upaniṣadok* közül is legföljebb csak a legrégebbieket ismerhette. A Buddha számára az *ātman* upaniṣadi értelme ismert volt, legalább a kánon szövegeiben ennek határozott elutasítása megtalálható. A bráhmínokhoz sokféle vallási-

<sup>268</sup> Stoneman 1995: 108–110.

Sztrabón 2.70. „A brahmanokkal szembeállítják, mint bölcseket, a pramnákat, akik vitakedvelő és cáfolgató emberek. Ezek a brahmanokat, mivel természettudománnyal és csillagászattal foglalkoznak, kinevetik mint kérkedőket és eszteleneket. Ezek közül egyeseket hegyieknek, némelyeket mezteleneknek, másokat meg polgáriaknak és szomszédosoknak neveznek. A hegyi pramnák szarvasbőrrel ruházkodnak, gyökerekkel és gyógyfűvekkel telt tarisznyát hordanak, s orvosi munkát végeznek varázslással, ráénekléssel és amulettel. A meztelenek, mint nevük is mutatja, meztelenül élnek, többnyire a szabad ég alatt, és amint már említettük, 37 évig a kitarásban gyakorolják magukat; asszonyok is vannak velük, de nem közöszlöknek velük. Ezek különös csodálat tárgyai.”

<sup>269</sup> „There are two sects of these Indian philosophers – one called the **Sarmanai** and the other the **Brachmanai**. Connected with the Sarmanai are the philosophers called the Hylobioi, who neither live in cities nor even in houses. They clothe themselves with the bark of trees, and subsist upon acorns, and drink water by lifting it to their mouth with their hands. They neither marry nor beget children [like those ascetics of our own day called the Enkratetai. Among the Indians are those philosophers also who follow the precepts of **Boutta**, whom they honour as a god on account of his extraordinary sanctity.]” (McGridle 104–105).

Alexandriai Kelemen (Clemens Titus Flavius): Stromateis. i 15. 71.5–6. (= Megasthenes fr. 43. In: McCrindle 1877. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*): διττὸν δὲ τοῦτων τὸ γένος, οἱ μὲν **Σαρμαναί** αὐτῶν, οἱ δὲ **Βραχμῆναι** καλούμενοι. καὶ τῶν Σαρμανῶν οἱ ὑλόβιοι προσαγορευόμενοι οὔτε πόλεις οἰκοῦσιν οὔτε στέγας ἔχουσιν, δένδρων δὲ ἀμφιέννυνται φλοιοῖς καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται καὶ ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουν, οὐ γάμον, οὐ παιδοποιίαν 1.15.71.6 ἴσασιν, ὥσπερ οἱ νῦν Ἑγκρατῆται καλούμενοι. εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς **Βούττα** πειθόμενοι παραγγέλμασιν. ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος 1.15.72.1 ὥς θεὸν τιμῆμασι. (Clemens 2006: 21)

<sup>270</sup> Ásoka oszlopfelirata Buddha születési helyén (Lumbinī): „Húsz évvel királlyá kenése után az istenek kedveltje, Prijadarsi király személyesen meglátogatta ezt a helyet, és áldozatot mutatott be, mert Buddha, a Sákja nemzetségből származó bölcs itt született.” (Wojtilla 2012: 88).

Illetve Bairāt-i kőtábla ediktumon: „*bhagavatā budhe[na] bhāsīte save se subhāsīte*” (Sircar 1942: 77). „Amit a nagyszent Buddha mondott, az mind jól van mondva.”

<sup>271</sup> Például a 3. sziklafeliraton (Girnār): „*mitā-saṃsṭuta-ñāṭṭinām brāhmaṇa-samaṇānaṃ sādhu dānaṃ*” „...barátoknak, ismerősöknek, rokonoknak, *brāhmaṇa-samaṇák*nak az adomány jó ...” (Sircar 1942: 20)

<sup>272</sup> Ruzsa 2009.



filozófiai jelenség köthető. A védikus áldozati hagyomány, természetfilozófiai néztek, *yoga*-praktikák, és bizonyos aszketikus viselkedésformák is. A görög adatok alapján is úgy tűnik, hogy a bráhminok elsődleges megkülönböztető jegye nem doktrinális és nem életmódbéli, hanem társadalmi jellegű. Magukat külön emberi fajnak tekintik, akik örökletes, leszármazási közösségben vannak, míg a *samanák* státusza saját választásuk alapján jön létre.

A páli kánon szövegei noha a Buddha korára mutatnak, viszont a szövegek a ránk maradt formájukban egy hosszú folyamatban jöttek létre, emiatt a megfogalmazásuk, leírásuk, rendszerezésük során sokkal későbbi jelenségek nyomai is megjelennek. Hogy a kánonban sokszor szerepelnek bráhminok, nem jelenti azt, hogy a Buddha találkozott mindazokkal a bráhmanikus doktrínákkal, amelyek a szövegekben előfordulnak. Viszont a szövegek keletkezésénél minduntalan belebotlunk bráhminokba. A Buddha nevezetes tanítványai közül Sāriputta, Mahāmoggallāna, Mahākassapa bráhminok voltak. A páli szöveghagyomány keletkezéséről tudósító szöveghelyeken jellemzően megjelennek bráhmin szereplők: Asoka kortársa, a harmadik zsinat feje Moggaliputtatissa (*Mahāvamsa* v 103), akinek az eljövételét már a második zsinaton megjósolták; hasonlóképpen Buddhaghosát is bráhminnak tartja a hagyomány (*Mahāvamsa* xxxvii 215.). Yameḷa és Kekuṭṭa, akik szanszkritra akarták áttenni a *buddhavacanā*t (Vin ii 138) szintén bráhminok voltak.

Nagyobb terjedelmű szövegek összeállításával a védikus hagyományban is találkozhatunk, ilyenek például a *Védák*. Az, hogy a páli kánonnál jóval korábban összeállított *Rigvéda* könyveit a himnuszok hossza szerint állították össze, kísértetiesen hasonlít ahhoz, ahogy a kánon összeállításában is szerepet játszott a szövegek hosszúsága. (Nem is beszélve az *Aṅguttara-nikāya*ról, ahol a szövegben előforduló számok, számolt fogalmak alkotják a könyvek alapját.) A *Védák*, illetve az ahhoz kapcsolódó egyéb vallási-rituális szövegek (*āraṇyakák*, *brāhmaṇák*, *upaniṣadok*) egy másik hagyomány, mégpedig a védikus-bráhmanikus hagyomány részei, amely szinte teljes mértékben a bráhminokhoz köthető. A bráhminok eredete nem pontosan ismert. Főként rituális-mágikus szolgáltatásokat nyújtottak, és ennek folyományaként idővel hatalmas méretű vallásos-rituális, sőt filozófiai szöveganyagot hoztak létre és tartottak fenn. De nemcsak vallási és irodalmi téren alkottak, hanem a világi tudományokat is jórészt ők művelték, és gyakran fontos szerepük volt az államok vezetésében is. Összességében tehát nem meglepő, ha a bráhmin hagyomány erősen jelen volt a buddhista a szöveghagyományozásban is, és ennek nyomait magán viseli a páli kánon is.

## A négy hivatkozás (*mahāpadesa*) bráhmaikus nyomai

Testvérem, közvetlenül a nagyszenttől tanultam meg ( <i>suta</i> ) és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása.	Buddha	hallásból (hiteles forrásból) <i>śruti</i>
Ebben és ebben a helységben van egy <b>közösség</b> rangidős, élenjáró szerzetesekkel. Közvetlenül attól a közösségtől tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása.	<i>Saṅgha</i>	
Ebben és ebben a helységben van <b>sok</b> rangidős, képzett <b>szerzetes</b> , a <i>hagyomány őrzői</i> ( <i>āgātāgama</i> ): az örök törvény, az életvezetés és a <i>Listák</i> <sup>273</sup> tudói. Közvetlenül tőlük tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása.	<i>āgātāgama</i> specialisták iskolája	hagyományozás útján (közvetetten) <i>smṛti</i>
Ebben és ebben a helységben van <b>egy</b> rangidős, képzett <b>szerzetes</b> , a <i>hagyomány őrzője</i> ( <i>āgātāgama</i> ): az örök törvény, az életvezetés és a <i>Listák</i> tudója. Közvetlenül tőle tanultam meg és sajátítottam el. Ez az örök törvény, ez az életvezetés, ez a mester tanítása.	<i>āgātāgama</i> izolált specialista	

Ezt a Buddha szájába adott gondolatmenetet a Buddha maga nem mondhatta, a probléma is csak halála után, a Mester tanításának megőrzésének igyekezetében körvonalazódhatott. A négy pont jól kettéosztható, és megfeleltethető a hagyományörzés bráhmaikus felosztásának, amely megkülönbözteti a *śrutit* (hallomás, kinyilatkoztatás) és a *smṛtit* (emlékezet). A mind a négy esetben használt '*suta*' (szó szerint 'hallott', a fordításban az aktuális tevékenységre utaló 'megtanult') kifejezés arra utal, hogy a buddhista hagyomány forrása is hallomás, elsősorban természetesen az, amit a Buddha maga mondott (és amit szó szerint igyekeztek megtanulni), a többi három esetben pedig az, amit valamiképp hitelesnek tartott források mondtak. Az első pont világosan azokra vonatkozik, akik bevallásuk szerint találkoztak a Buddhával, a második pont (kissé homályosabban) azokra, akik nem találkoztak vele, de tudásuk még nem rendszerezett emlékezeti forráshoz köthető. A harmadik és negyedik pont viszont már a klasszikus kánonfelosztás elemeire utal (*dharma*, *vinaya*, *abhidharma*), és előfordul bennük az *āgama* (szentirati hagyomány) kifejezés, ami hasonló viszonyban van a Buddha szavaival, mint a bráhmaikus *smṛti* a *śrutival*. Kézenfekvő tehát, hogy e forráskritikával foglalkozó szöveghely bráhmaikus hatást mutat, ami nem meglepő, hiszen a kánon összeállításában a (szerzetesekhez csatlakozó) bráhminok minden bizonnyal kitüntetett szerepet játszottak.

<sup>273</sup> Az *Abhidharma* eredeti magva tematikus, sorbarendeztet listák (*mātikák*) gyűjteménye volt.

## Mi teszi a bráhmint?

A *Majjhima-nikāya* szövegeinek körülbelül 50 százalékában előfordul a bráhmin (*brāhmaṇa*) szó, de leggyakrabban csak formulaszerűen, azaz sok szövegben azonos alakban ismétlődő kifejezésben.<sup>274</sup> A legtöbb ilyen esetben nincs semmi összefüggés a bráhminok és a *sutta* témája között. Máskor a szereplők egyike-másika bráhmin ugyan, de ennek nincs különös jelentősége a *sutta* mondanivalója szempontjából. Vannak azonban olyan szövegek, amelyekben a történet szempontjából releváns az, hogy a szereplők bráhminok.<sup>275</sup> Ők általában a Buddha követőjévé is válnak, és nagyon gyakori téma a bráhminok helye a társadalomban (elsőbbségük kérdése a többi rendhez képest), valamint az, hogy ki is az a bráhmin.

A bráhminok elsőbbségének a cáfolatát több *sutta* is tartalmazza; az *Assalāyana-sutta* (MN 93) annyiban érdekes, hogy az összes érvet egy szövegben hozza fel. Két rövid idézet a *suttából*:

- Gótama úr! A bráhminok azt mondják, hogy a bráhmin a legjobb rend, a többi hitvány; a bráhmin rend fehér, a többi fekete. Csak a bráhmin tisztulhat meg, más nem. A bráhminok Brahmá vér szerinti fiai, a szájából születtek,<sup>276</sup> Brahmá gyermekei, Brahmá teremtményei, Brahmá örökösei. Gótama úr mit mond erről?
- Asszalájana, de hát látjuk, hogy a bráhminok asszonyai is menstruálnak, terhesek, szülnek és szoptatnak! És noha valójában az asszonyok méhéből származnak, a bráhminok mégis azt mondják, hogy a bráhmin a legjobb rend, a bráhminok Brahmá fiai.
- Akármit is mond Gótama úr, a bráhminok errefelé mégis úgy gondolják, hogy a bráhmin a legjobb rend, a bráhminok Brahmá fiai. [...]

(*Assalāyana-sutta*, MN 93; Mn ii 148)

— És mit gondolsz, Asszalájana, ha van két ifjú bráhmin, vér szerinti testvérek, és az egyiket taníttatják és felavatják a szent zsinórral, de erénytelen és becsstelen, a másikat nem taníttatják, nem avatják fel, de erényes és becsületes — halottemlékezeti szertartáson, lepényfelajánlaskor, áldozatnál vagy megvendégeléskor melyiküket kínálják először étellel az idevalósi bráhminok?

<sup>274</sup> Például: *eke samaṇabrāhmaṇā; samaṇā vā brāhmaṇā vā*.

<sup>275</sup> A továbbiakban az idézetek csak a *Majjhima-nikāyából* származnak, viszont a bráhminok státuszával kapcsolatos etikai jellegű kifogások a kánonban másutt is megjelennek. A *Samyutta-nikāya Brāhmaṇa-samyutta* fejezete (SN 1.159–186) a kasztonkívu embernek a születéssel keletkező stázuszát a bráhminéval veti össze („a viselkedése tesz valakit kasztonkívuivé!”). A páli verzióban aki a feleségével, rokonaival, barátjaival akár ellenükre, akár beleegyezésükkel rosszul bánt, az a kasztonkívu. A kínai verzióban aki elhagyja a feleségét, de nem megy bordélyházba, viszont bántalmazza mások feleségét és lányát, az a kasztonkívu. (Choong: 2009)

<sup>276</sup> A *Rgveda* híres *Puruṣa*-himnusza (X.90) szerint a bráhminok az ősóriás *Puruṣa* szájából, a nemesek a karjából, a közrendűek a combjából, a *śūdrák* pedig a lábából lettek. *Puruṣa*t gyakran azonosítják *Brahmával*, a teremttel.

— Azt, Gótama úr, akit nem tanítottak és nem avattak fel, de erényes és becsületes — hiszen mekkora gyümölcse volna annak a felajánlásnak, amit egy erénytelen, becsstelen embernek adnak?

(*Assalāyana-sutta*, MN 93; Mn ii 154)

Az első idézetben a Buddha könnyedén cáfolja (anyától születnek ők is!), hogy a bráhmin a születése miatt különb (tisztá) volna, és hogy egy másik „faj” volna (*Brahmā* gyermekei). A második idézetben szereplő érv viszont kifejezetten etikai jellegű: csak az erényes és becsületes bráhmin számít. Ezek az érvek más szövegekben is megjelennek, például a *Vāseṭṭha-suttā*-ban (MN 98), amelyben két bráhmin vitatkozik azon, ki a bráhmin. Az egyikük (*Bhāradvāja*) nézőpontja jellegzetesen bráhmanikus: aki hetedíziglen tiszta bráhmin felmenőkkel rendelkezik. A másikuk (*Vāseṭṭha*) álláspontja egyszerűen etikai: aki erényes.

Akkor Vāssettha és Bhāradvādza, a két ifjú bráhmin, miközben sétakörútjukat járták, arról beszélgettek egymás között, hogy mi teszi a bráhmint.

Bhāradvādza így szólt: „Uram, ha a születése mindkét ágon, anyain és apain, jó és tisztaméhű a hetedik nemzedékig, születésének híre zavartalan és feddhetetlen – ekkor bráhmin.

Vāssettha pedig ezt mondta: „Uram, ha erényes és fogadalmához<sup>277</sup> hű – akkor bráhmin.”<sup>278</sup>

(*Vāseṭṭha-sutta*, MN 98; Mn ii 195)

Megkérdezik a Buddhát,<sup>279</sup> aki *Bhāradvāja* állítását megcáfolja azzal, hogy az ember esetén nincsenek születésből adódó faji különbségek, és az emberek csak azért mások, mert más a munkájuk (*karma*), *Vāseṭṭhā*-val viszont lényegében egyetért, de aztán pontosítja álláspontját: az a bráhmin, aki Érdemes (*arhat*), sőt megvilágosodott (*buddha*). Szó szerinti fordításban:

A harag nélkülit, a fogadalmához hűt, az erényest, a gőgtelent,

A szelídet, akinek ez az utolsó teste: őt nevezem bráhminnak.<sup>280</sup>

Akinek az útját nem ismerik istenek, *gandharvák*, emberek,

<sup>277</sup> A páli *vatavanta* kifejezésben szereplő *vata* szó jelentése bizonytalan. Megfelelhet a szanszkrit *vrata* (‘rituális fogadalom’) szónak, amelynek így erős bráhmanikus értelme lenne. De lehet a páli *vatta* (szanszkrit *vr̥tta*) szó (‘helyes viselkedés’) hibás alakja is (szingaléz kézirati forrásban ez az alak szerepel). Noha *Vāseṭṭha* esetén a rituális fogadalomnak van értelme (az a bráhmin, aki erényes és rendben elvégzi a vallásos rítusait), a Buddha válaszában és a *Dhammapada* szövegében is egyszerűbb úgy érteni, hogy csupán a helyes cselekvésre utal, azaz a buddhista környezetben a *vrata* szónak már nincs meg a bráhmanikus felhangja. A gondolat mögött talán az van, hogy az erények (*śīla*) azt jelentik, mit nem szabad tenni, a fogadalmak (*vrata*) meg azt, hogy mit kell tenni.

<sup>278</sup> Saját fordításom. A következő verseket is saját (szó szerinti) fordításomban közlöm.

<sup>279</sup> A párbeszéd a Buddhával versben hangzik el. A versek a *Samyutta-nikāya*-ban is megvannak, közülük sok azonos a *Dhammapada Brāhmaṇa-vagga* fejezetében olvasható versekkel (396–423).

<sup>280</sup> *Akkodhanam vatavantam, sīlavantam anussadam; Dantam antimasārīram, tamahanam brūmi brāhmaṇam.*

Aki számára elenyésztek a befolyások, az Érdemest: őt mondom én bráhminnak.<sup>281</sup>

A bikát, a kiváló hőst, a nagy látnokot, a győzedelmest,

A vágytalant, a megtisztultat, a buddhát: őt nevezem én bráhminnak.<sup>282</sup>

(*Vāsetṭha-sutta*, MN 98; Mn ii 196)

Vāsetṭha kiinduló álláspontja a Buddháénál visszafogottabb, hiszen ekkor ő még nem a Buddha követője: csak erényességet és a fogadalmak megtartását várja el egy bráhmintól. A Buddha azonban teljesen kisajátítja a bráhmin fogalmát azzal, hogy Érdemesnek mondja, sőt buddhának. Nem kétséges, hogy a Buddha életében találkozott bráhminokkal, és tisztában lehetett azzal, hogy a bráhminok jellegzetesen megkülönböztetik magukat a társadalom többi tagjától; érvelhetett is a születéssel keletkező elsőbbséggel szemben (az érvek ugyanis jók, tehát a minőségük alapján származhatnak tőle). Az azonban valószínűtlen, hogy már a Buddha idejében, azon a területen, ahol a Buddha működött (Nagy-Magadha), a bráhminok olyan elterjedtségre és elismertségre tettek volna szert, mint ami a kánonból elsőre kitűnik.<sup>283</sup> A *suttákban samanák*, különféle vándorszerzetesek és aszkéták (*paribbājaka*, *pabbajita*, *aceḷa*) *arhattá* válhatnak, de az nem fordul elő, hogy valaki 'bráhminná' válik – pedig az idézett passzus alapján ez lehetséges volna (a bráhmin az, aki *arhat*, *buddha*). Azaz egyirányú a dolog. Úgy tűnik, a 'bráhmin' idegen ebben a hagyományban: egyrészt bizonytalan a státusza, hiszen értelmezésre szorul (az *arhat* kifejezést nem kell értelmezni!), másrészt a bráhmin az, ami szerepet követel magának, mégpedig a legmagasabb státuszt, az *arhatot*. Ez a követelés nem illeszkedik a képbe, hiszen a *samanák* nem akarnak bráhminok lenni, önmagukat nem akarják bráhminnak tekinteni még abban a buddhista értelemben sem, amit az idézett szövegrész definiál. Azaz a bráhminnak ez a definíciója egy *bráhmanikus felsőbbiség igény sajátos esetének* tekinthető. A szövegben a Buddha alapvetően Vāsetṭha nézetét képviseli (az a bráhmin, aki erényes, a születés nem számít), de kitágítja a bráhmin jelentését (*arhat*). Abból, hogy ezt a kérdést bráhminok fogalmazzák meg (nekik fontos), illetve a választ is ők (Vāsetṭha) sugalmazzák, úgy tűnik, a buddhista hagyomány valamiképp tudatában van annak, hogy ez az egész nem buddhai gondolat. Az idézett (és az összes hasonló tartalmú) szövegrész viszont úgy értékelhető, hogy azok az érvek, amelyek cáfolják a bráhminok születéstől való előjogait, megkülönböztettségüket, kiválóságaikat: a Buddha és a buddhisták (jó) érvei. Viszont az a gondolat, az az igény, hogy a 'bráhmin' bizonyos feltételek teljesülése esetén az 'arhat' szinonimája, csupán a bráhmanikus ideológiának a része, és minden bizonnyal utólagosan került be a tanítások közé.

<sup>281</sup> A *gandharvák* félistenek, mennyei dalnokok. A befolyások (*āsava*) a létforgatagban tartó hatások szakszava. A vers azt jelenti, hogy az igazi szentemberek útja a világiakétól távol esik, nekik érthetetlen, ismeretlen. *Yassa gatiṃ na jānanti, devā gandhabbamānūsā; Khīṇāsavaṃ arahantaṃ, tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*

<sup>282</sup> *Usabhaṃ pavaraṃ vīraṃ, mahesiṃ vijitāvināṃ; Anejaṃ nhātaṃ buddhaṃ, tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.* 422.

<sup>283</sup> Ruzsa 2013a.

De nem is kell feltétlenül buddhai vagy buddhista érvek tartani azt, hogy nem a származás számít, hanem az erény. A bráhmanikus hagyományon belül is lehetséges olyan valaki, akinek a származása ismeretlen, mégis jó bráhminnak számít, mert erényes. Erre példa a *Chāndogya-upaniṣad* egyik története (4.4.1–5):

Szatjakāma Dzsábála így szólt anyjához:

— Tisztelt anyám, tanítványnak mennék, mondd meg nekem, milyen családból származom?

Anyja így felelt:

— Nem tudom, fiam, milyen családból származol. Szolgálóként sokat szeretkeztem, ifjúkoromban lettél meg nekem.<sup>284</sup> Magam sem tudom, melyik családból származol. Engem Dzsabálának hívnak, téged Satjakámának, nevezd hát magad Satjakāma Dzsabálának.

A fiú elment a Gautama nemzetségbeli Hāridrumatához, és így szólt:

— Tanítványod lennék, Uram. Elfogadsz tanítványodul?

Az így felelt:

— Melyik családból származol, barátom?

— Nem tudom, mester, melyik családból származom. Kérdeztem anyámat, és ő azt felelte: Szolgálóként sokat szeretkeztem, ifjúkoromban lettél meg nekem. Magam sem tudom, melyik családból származol. Engem Dzsabálának hívnak, téged Satjakámának, nevezd hát magad Satjakāma Dzsabálának. Így hát, ó, mester, úgy hívom magam: Satjakāma Dzsábála.

Az így felelt:

— Csak egy pap tud ilyen nyíltan beszélni.<sup>285</sup> Barátom, fogj tűzifát, tanítványomul fogadlak, mert hű maradtál az igazsághoz.

Tanítványául fogadta, majd elé vezetett négyszáz sovány, legyengült tehenet, és így szólt:

— Legeltesd őket, barátom!<sup>286</sup>

A gyerek származása tehát tisztázatlan. Ennek ellenére Hāridrumata elfogadja őt tanítványnak, mert nem lehet, hogy az ne legyen bráhmin (Tenigl fordításában „pap”), aki igazat mond (nem hazudik a státuszáról). Lényegében tehát ugyanaz az érv: a születés fontos, de van, hogy nem számít, mert az igazi bráhmin mindig megmutatkozik arról, hogy erényes.

---

<sup>284</sup> E bekezdésben Tenigl fordítását több helyen megváltoztattam. („Fiatal koromban sokfelé szolgáltam, így születtem.” Az eredeti: *bahv aham carantī paricāriṇī yauvane tvām alabhe.*)

<sup>285</sup> A kulcsmondat így hangzik szó szerint: „Ezt nem-bráhmin nem képes kimondani/vitatni (*naitad abrahmaṇo vivaktum arhati*).

<sup>286</sup> Tenigl-Takács 1998: 210–211.

A fentiek alapján az a következtetés adódik, hogy a vizsgált bráhmanikus elemek (a bráminok gyakori, bár súlytalan említése a szövegekben; a születési elsőbbségük és annak cáfolata, az etikai érv és annak átértelmezése) nem az eredeti buddhai hagyomány reflexiója a bráhmanikus jelenlétre, hanem inkább *utólagos bráhmanikus hatás*. Azaz nem úgy általában a buddhisták foglalkoznak a bráhmin-kérdéssel, hanem (buddhistának tért) bráhminok jelenítik meg saját bráhmin mivoltuk egyes aspektusait a buddhista környezetben.

## A bráhmin mint idegen elem

A *Mahā-Assapura-sutta* (MN 39) további bizonyítékkal szolgálhat arra, hogy a bráhminok erős jelenléte a kánonban akár utólagos, bráhmanikus rekonstrukció lehet. A *sutta* a Nagy-Magadhához tartozó Aṅga királyságban játszódik, a Buddha a szerzeteseihez beszél arról, hogy mit is jelent az, hogy *samaṇa*.

’Szamanák, szamanák’ — így neveznek benneteket az emberek. Szerzetesek, ha megkérdeznek titeket, hogy kik vagytok, valljátok, hogy ’szamanák’. Mivel ez a nevetek, ennek valljátok magatokat, így kell gyakorolnotok: „A szamanák és a bráhminok erényeit magunkra véve kell élnünk, ily módon válik majd nevünk igazzá, mivoltunk valóssá. És akiktől a szükséges ruhát, ételt, szállást és gyógyszert kapjuk, azoknak ez az irántunk végzett cselekedete nagy gyümölcsöt hozó és dicséretes lesz. Ez a vándorlét pedig termékeny lesz számunkra, gyümölcsöző és eredményes.

Szerzetesek, melyek azok az erények, amelyek szamanává és bráhminná tesznek?<sup>287</sup>

(*Mahā-Assapura-sutta*, MN 93; Mn i 271)

Az idézett részben a bráhminok említése látványosan nem odaillő. Ezt megerősít az a tény is, hogy a szöveg ’kistestvére’<sup>288</sup>, rövidebb változata, a *Cūḷa-Assapura-sutta* eleje szó szerint megegyezik az idézett szöveggel, de a bráhmin szó nélkül!

A *sutta* további részében a szöveg összeszedi, mi az elvárás egy olyan *samaṇa*-val szemben, aki immár *bhikkhu*, buddhista szerzetes, és természetesen itt sem említ bráhminokat. Végül a szöveg vége felé szerepel az – a kánon több helyén (például a *Mahā-Saccaka-sutta* végén) is olvasható – rész, amelyben a Buddha elmeséli a megvilágosodásának folyamatát, egyes szám első személyben. Itt azonban harmadik személyben olvasható ugyanaz a szöveg, melynek alanya a *samaṇa* (*bhikkhu*), és természetesen itt sincs szó bráhminról. Valószínű tehát, hogy a *Mahā-Assapura-suttá*nak volt egy korábbi formája, amely egyáltalán nem említett bráhmin, és csakis a *samaṇa*-tradíció része volt, amiben a bráhminok szerepeltetése idegen elem.

Úgy tűnik, mintha valamilyen igénynek akarna megfelelni a szöveg, amikor mégis beilleszti a bráhminokat. Erre utal a *sutta* legvégén található betoldás is, ami megerősíti a gyanút,

---

<sup>287</sup> Saját fordításom.

hogy a szöveg utólagos értelmezésen ment át. A *sutták* gyakran mozaikos szerkezetűek, több történetet fűznek egybe, a szövegek vége pedig különösen alkalmas arra, hogy akár több rétegben is hozzátoldjanak. Itt most az történik, hogy hozzáfűznek egy szöveget, amely a kánonban másutt is előforduló megnevezéseket etimológia segítségével próbálja magyarázni. Ezekről van szó: *samaṇa*, *brāhmaṇa*, *nhātaka*, *vedagū*, *sotthiya*, *ariya*, *arhat*. Vegyes összeállítás, amelyben a *nhātaka* ('szent fürdőt vett'), *vedagū* ('a tudást – a Védákat – elérő') és a *sotthiya* ('tanult, védarecitáló'): mindegyik a bráhminok szokásos jelzői. A definíciók egy kaptafára készültek, itt most a *samaṇa* és a *brāhmaṇa* (bráhmin) etimológiai definíciója érdekes:

Szerzetesek, miképpen *szamana* a szerzetes (*bhikkhu*)? Úgy, hogy számára elcsitultak (páli: *samita*) a bűnös, nem üdvös, ártalmas, újraszületéshez vezető, veszélyes, boldogtalanságot eredményező, születéssel, öregséggel és halállal együtt járó sajátosságok.<sup>288</sup>

Szerzetesek, miképpen *brāhmaṇa* a szerzetes? Úgy, hogy számára elűzettek (páli: *bāhita*)<sup>289</sup> a bűnös, nem üdvös, ártalmas, újraszületéshez vezető, veszélyes, boldogtalanságot eredményező, születéssel, öregséggel és halállal együttjáró sajátosságok.<sup>290</sup>

(*Mahā-Assapura-sutta*, MN 93; Mn i 280)

Az ilyen típusú magyarázat nem idegen a bráhmanikus tradíciótól, az *upaniṣadok* például hemzsegnek a sajátos, önkényes etimologizálásoktól. Világos, hogy ez az utólagos betoldás valamiképp a bráhminok kedvéért került a szövegbe, és megerősíti azt a benyomást, hogy a szöveg utólagosan bráhmanikus átdolgozáson esett át.

## Kṣatriya, vaiśya, śūdra – hát ezek kicsodák?

Hasonló következtetésre lehet jutni, ha megvizsgáljuk, milyen nagy társadalmi csoportokat említenek a *sutták*. A *Majjhima-nikāya* szövegei alapján nem rajzolódik ki egységes kép. De ez nem is várható, ugyanis a kánonban legalább három idősíkot kell feltételezni: a szerkesztés ideje

<sup>288</sup> *Kathaṇca, bhikkhave, bhikkhu samaṇo hoti? Samitāssa honti pāpakā akusalā dhammā, saṅkilesikā, ponobbhaviṇṇā, sadarā, dukkhavipākā, āyatiṃ, jātijarāmaṇiṇiṃ.*

A szanszkrit *śramaṇa* a *√śram* ('fárad') gyök származéka, de itt a *√śam* ('nyugszik') gyökből eredeztetni a szöveg, ugyanis a páliban mindkettő *√śam* alakban jelenik meg. A *bāhita* a páli *bāheti* származéka, ami a *bahi* (szkrt. *bahir*) 'kívül' szó származéka, szó szerint tehát 'kívülre tett'. A *brāhmaṇa* valójában a *brahman* ('varázsige') szó származéka.

<sup>289</sup> Ez a nyelvi adat azt sugallja, hogy a szöveg írójának nyelvében a szó '*bāhmaṇa*' alakban lehetett. A *brāhmaṇa* alak utólagos szerkesztés, egységesítés eredménye lehet, és a szanszkrit nyelvű *brāhmaṇa*-tradíció hatására utal. Norman (1993: 6–7) anti-bráhmanikus hatásnak véli, hogy a középkorban '*baṃhaṇa*' alakot kicserélték a szanszkrit *brāhmaṇa* alakra. Azzal érvel, hogy a *brāhmaṇa* kifejezésben az érintettek (a lenézett bráhminok) biztosabban magukra ismerhettek. A fejezetben bemutatandó érvelés ezzel ellentétben affelé mutat, hogy a bráhmanikus pozíció megerősítése lehetett az ok.

<sup>290</sup> Saját fordításom.



(amely önmagában is több időpontot és helyszínt jelenthet); a szövegek keletkezésének ideje; és a Buddha ideje. A Buddha idejéről az a képünk, hogy nagy és gyors változások jellemezték (a törzsi társadalom megszűnése, a nagy birodalmak kialakulása és megerősödése, erős városiasodás stb.). A Buddha idejétől számítva a kánon írásbeli megformálásáig három-négy évszázad telt el, így nem csoda, ha összetett a kép. A szövegek késői összeállítói adott esetben nem tudták értelmezni egy több száz évvel korábban és esetleg több ezer kilométerrel távolabb létezett világ emlékezetét. Erre számos bizonyíték van, főleg a szövegek kultúrtörténeti rétegeiből. Ilyenek például a növények, étkezési szokások, ünnepek, játékok, mesterségek, amelyek mind erősen helyhez vagy korszakhoz kötődnek.

A társadalmi csoportok mibenlétével kapcsolatban a hagyomány egyszerre több elképzelést is őriz, amelyek jól megférnek egymás mellett, néha talán azért, mert nincs igazi jelentőségük (erre lesz példa a négy *varṇa*). Számos *suttá*ban előfordul a négy társadalmi rend említése, a négy *varṇa*:<sup>291</sup> *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*. A fogalmat a védikus-bráhmánikus hagyományból ismerjük, és úgy tűnhetne, ez jelentette mindig is az ind társadalom alapját.<sup>292</sup> Ez a kép mostanra<sup>293</sup> sokat módosult, a *varṇa*-rendszer közel sem tekinthető olyasminnek, ami leírta volna a társadalom valós rétegződését.<sup>294</sup> Arról van szó, hogy a *varṇák* rendszere inkább egy sugalmazott, erőltetett társadalomkép, elméleti konstrukció,<sup>295</sup> noha egyes elemei lehetnek valóságok. Bráhmánikus eredetere utal, hogy legfelül a bráhmínok állnak (noha az elsőbbséget a *kṣatriyák* olykor maguknak követelik), valamint hogy a már említett, híres *Puruṣa-sūkta* szentesíti a létét. A *Puruṣa-sūkta*, noha bekerült mind a négy *Védába*, nem védikus himnusz, hanem egy késői papi szöveg, mely különösen fontossá vált a bráhmánizmus és a hinduizmus történetében. A bráhmínok voltak azok, akik ezt a *Puruṣa-sūktában* is megjelenő társadalomképet, azon belül is főleg saját, születési előjogon alapuló elsőbbségüket terjesztették. Bronkhorst<sup>296</sup> ezt a kelet és dél felé irányuló brahmanizáció egyik legfontosabb tényezőjének tekinti. Ennek során a bráhmínok az uralkodóktól kapott javak (*brahmadeya*) és pozíciók (*pu-rohita*), valamint értelmiségi (államszervezés, tudományos ismeretek) és vallási-rituális szolgáltatásaik (áldozatok, rituálék) révén egyre fontosabb szerepet töltöttek be az ókori India azon területein is, ahol eredetileg nem, vagy csak elszórtan, egyénenként (nem családi közösségeikkel) voltak jelen – például Nagy-Magadhában.

---

<sup>291</sup> A szanszkrit *varṇa* (páli *vaṇṇa*) eredetileg színt, megjelenést jelent. A *varṇák* páli alakjai: *khattiya*, *vessa*, *sudda*. A *vaiśya* (közrendűek) alatt főleg kereskedőket, a *śūdra* (szolgarendűek) alatt parasztokat, szolgákat értettek.

<sup>292</sup> Számos szerző tekinti a *varṇa*-rendszert valóságosnak épp e buddhista források alapján. Például Masefield (1986: 149).

<sup>293</sup> Itt elsősorban Bronkhorst korszakalkotó műve említendő (Bronkhorst 2007).

<sup>294</sup> Ruzsa: 2013a.

<sup>295</sup> Gombrich egyhelyütt azt mondja, hogy a Buddha csak azért használt bráhmánikus terminológiát, mert nem volt más nyelv, ami a társadalom leírására alkalmas lett volna. (Gombrich 2006: 50)

<sup>296</sup> Bronkhorst 2011: 1–74.

A *Majjhima-nikāya*ban hús-vér emberekre *varṇa*-meghatározásként csak a bráhmin és (ritkán) a *kṣatriya* (páli *khattija*) fordul elő, *vaiśya* és *sūdra* nem. A Buddha gyakran beszélget bráhminokkal, néha hívőül is szegődnek. *Kṣatriya* azonban csak néhány esetben fordul elő így, és királyi személyt takar:

Hatalmában áll-e egy nemes rendbéli (*khattija*), felkent királynak saját hódoltsági területén kivégeztetni, legyőzni vagy száműzni, akit kell? Mint például a kószala Paszénadi királynak vagy Adzsátaszattunak, a vidéhai királyné fiának, Magadha királyának.

(*Cūḷa-Saccaka-sutta*, MN 35; Mn i 231)

A *Dhammacetiya-suttā*ban (MN 89) Pasenadi király felkeresi a Buddhát, megcsókolja a lábait, majd hosszasan dicséri a Buddha szerzeteseit, tanítását, végül így szól:

Továbbá, uram, a Nagyszent is nemes (*khattiya*), én is nemes vagyok, a Nagyszent is kószalai, én is kószalai vagyok, a Nagyszent is 80 éves, én is 80 éves vagyok, ezért vagyok méltó a Nagyszent előtt a legnagyobb hódolatot kifejezni.<sup>297</sup>

(*Dhammacetiya-sutta*, MN 89; Mn ii 124)

A *Piṇḍitika-suttā*ban (MN 87) Malliká királyné kérdezi Paszénadi királyt. A *kṣatriya* itt női személy:

- Ugye Vászabhá nemes úrnő (*khattijā*) kedves neked, nagykirály?
- Igen, Malliká, kedves nekem.
- Ha Vászabhá nemes úrnő sorsa rosszra fordulna, valami baj érné — lenne-e abból számodra bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és gond?
- Az egész életem rosszra fordulna! Hát hogy is ne lenne belőle nekem bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és gond?

(*Piṇḍitika-sutta*, MN 87; Mn ii 110)

A fenti eseteket leszámítva a *Majjhima-nikāya*ban *khattiya* kifejezés mindig általános értelemben szerepel, és mindig felsorolásban, más embercsoport (néha istencsoport) megnevezése mellett:

*khattiya-paṇḍite; brāhmaṇa-paṇḍite; gahapati-paṇḍite; samaṇa-paṇḍite;*

*khattiya-parisā; brāhmaṇa-parisā; gahapati-parisā; samaṇa-parisā;*

*cātummaharājika-parisā; tāvatiṃsa-parisā; māra-parisā; brahma-parisā;*<sup>298</sup>

A legtöbb esetben azonban a négy *varṇa* egyikeként áll a *khattiya*:

*khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā.*

<sup>297</sup> Saját fordításom.

<sup>298</sup> *gahapati*: 'gazda/közember'; *cātummaharājika*; *tāvatiṃsa*: istenek csoportjai; Māra a Kísértő, de itt szintén istenek egy fajtáját jelöli, ahogyan Brahmā is egy konkrét isten, de beszélnek több Brahmáról is.

Az utolsó kettő, a *vaiśya* és a *śūdra* viszont csak a négy *varṇa* kontextusában fordul elő, nem köthető személyhez vagy valós embercsoporthoz!

Mindezekből több következtetés is levonható. Egyrészt a négy *varṇa* legfeljebb csak az egyik osztályozása a társadalomnak. A Buddha korabeli nagy-magadhai társadalom tagozódására bizonyosan nem volt jellemző a négy *varṇa*. Másrészt a *kṣatriya* valóságosabb kategória, mint a *śūdra* és a *vaiśya*, de a szövegek alapján többet nem lehet a *kṣatriya* jelentéséről többet kideríteni, mint hogy olyasvalakik, akik királyok, vagy a királyok környezetéből valók. Végül a *vaiśya* és a *śūdra* olyasféle kategóriák, amelyeket a szövegek szereplői legfeljebb csak hallomásból ismerhettek (de inkább nem ismerték őket), ám a szövegek szerkesztőinek fontossá vált szerepeltetésük. Azaz a bráhminok terjesztette rendi tagozódás megjelenése a *Majjhima-nikāya* szövegeiben *brāhmanikus hatásnak* köszönhető.

## A *varṇa*-rendszer rögzülése

A négy *varṇát* említő szövegek egy része a bráhminok születés szerinti elsőbbségével foglalkozik. Itt a bráhminok főszereplők, és a történetekben a Buddha végül megcáfolja, hogy fennállna az elsőbbségük. Ilyen szöveg volt például a vizsgált *Assalāyana-sutta*. Ahol nem a bráhminok elsőbbsége a téma, ott a *varṇák* szerepeltetése csak formulaszerű, lényegében csak azt jelzi, hogy egy bizonyos állítás mindenkire vonatkozik.

Mint amikor van egy csodálatos lótuszos tó, vize tiszta, kellemes, hús és áttetsző, partja szép. Akár *keletről* jön egy hőségtől kínzott, forróságtól gyötrött, kimerült, kiszáradt, szomjas ember – odamegy a tóhoz, és elüzi szomját, elüzi a forróság szenvedését.

Akár nyugatról jön... Akár északról jön... Akár délről jön... Bárhonnan is jön...

Ugyanígy, szerzetesek, ha valaki nemesi (*khattiya*) családból származik is, de az otthonból az otthontalan vándorlétbe távozik, akkor – mivel leküzdi a befolyásokat – felfogásának, értelmének, tudatának kikezdzhetetlen megszabadulását saját maga felismeri, megtapasztalja és így már itt, evilágon célhoz ér. Mivel leküzdötte a befolyásokat, *szamanává* válik.

Ha *brāhmaṇa* családból származik is...

Ha *vaiśya* családból származik is...

Ha *śūdra* családból származik is...

Akármilyen családból származik is...

(*Cūḷa-Assapura-sutta*, MN 40; Mn i 283)

Úgy tűnik, ezt a *sutta* végére illesztett hasonlatot a szomjas emberről már a négy *varṇa* képzele ihlette (azaz a négy *varṇa* említése nem utólagos kiegészítés). A szerző a lényeget hordozó buddhista tanítást (a befolyások leküzdését) ismert formulából 'összeollózza', majd kiterjeszti

érvényét mindenkire azzal, hogy elmondja ugyanazt mind a négy *varṇa*-ra vonatkoztatva: a szomszéd emberről szóló hasonlat csupán ezt illusztrálja (a négy égtáj a négy *varṇa*-nak felel meg). A négy *varṇa* ebben a szövegben tehát már nemcsak egy felsorolás, hanem egy olyan rögzült formula, amely révén a szerző valamilyen buddhista tanítást generál, azaz a *varṇák* bráhmanikus ideája itt már a buddhista gondolkodás szerves részévé válik.

A négy *varṇa* formulája jelenik meg egy olyan szövegben is, amikor egy személy azonosítása a kérdés:

Olyan ez, mint amikor egy férfit méreggel vastagon bekent nyílvevő döfött át. Barátai és rokonai sebekhez értő orvost hívnak. A férfi pedig így beszélne: „Addig nem húzom ki ezt a nyílvevőt,<sup>299</sup> amíg meg nem tudom, hogy ki volt, aki meglőtt – nemes, bráhmin, közrendű vagy sűdra? Mi a neve, mi a nemzetsége? Magas, alacsony vagy átlagos termetű? Kékesfekete, sötétbarna vagy világosbarna bőrű? Melyik faluban, vásáros helyen vagy városban lakik?

(*Cūḷa-Mālukya-sutta*, MN 63; Mn i 428)

Itt a négy *varṇa* szerepeltetése feleslegesnek látszik és utólagos bráhmanikus hatásnak tekinthető: a beszűrés nélkül a szöveg koherensebb. Ezt támasztja alá egy másik szövegből vett idézet, amelyben a Buddha maga meséli el felébredésének folyamatát:

Visszaemlékeztem hát különféle korábbi életeimre: egy születésre, két születésre, három, négy, öt, tíz, húsz, harminc, negyven, ötven, száz, ezer, százezer születésre, számos hanyatló világkorszakra, számos kibomló világkorszakra, számos hanyatló-kibomló világkorszakra. Ott ez volt a *nevem*, ehhez a *nemzetséghez* tartoztam, ilyen volt a *megjelenésem*, ilyen táplálékon éltem, ilyen boldogságot és boldogtalanságot tapasztaltam, ennyi ideig éltem. Aztán onnan aláhullottam és amott létesültem. Amott pedig az volt a *nevem*, ahhoz a *nemzetséghez* tartoztam, olyan volt a *megjelenésem*, olyan táplálékon éltem, olyan boldogságot és boldogtalanságot tapasztaltam, annyi ideig éltem. Aztán amonnan aláhullottam és emide kerültem.

(*Mahā-Saccaka-sutta*, MN 36; Mn i 247)

Az idézetben a személy azonosításának a logikája ez: név (*nāma*), nemzetség (*gotta*), majd a testi megjelenés (*vaṇṇa*).<sup>300</sup> Az *evaṃ-vaṇṇo* kifejezést természetesen lehet a *varṇákra* utalásnak érteni

<sup>299</sup> Bár meglepő, de a páli szöveg egyértelműnek látszik: a sebesült maga húzza ki a nyílvevőt, az orvos csak a sebet látja el.

<sup>300</sup> A *vaṇṇa* az ember komplex megjelenése jelentésében másik *suttá*-ban is előfordul. A *Cūḷa-Sakuludāyī-suttá*-ban (MN 79) az egyik passzus arról szól, hogy mi a legnagyobb szépség (*parama vaṇṇa*). A Buddha azt állítja, hogy ezt nem lehet meghatározni, amire példát is hoz. Egy férfi az ország legszebb lányát akarja

(ílyen *varṇājū*/ílyen rendű'), a két szövegrész logikája viszont ugyanaz: név, nemzetség, testi megjelenés, így a *varṇa* kifejezés inkább az alapjelentésének megfelelő: 'megjelenés, szín', és az ember fizikai megjelenésére vonatkozik.

Összefoglalva a fentebb elmondottakat, az a kép rajzolódik ki, hogy a *Majjhima-nikāya* szövegeiben *elkülöníthető egy brahmanizált réteg*, mely egyfajta sajátos értelmezési keretbe helyezi a nem bráhmanikus eredetű hagyományt. Továbbá a bráhminokkal foglalkozó szövegek egyik típusa az, amelyben a Buddha a bráhminok vezető társadalmi szerep iránti igényét kérdőjelezi meg. Noha érvelésével megfosztja őket ezen elsőbbségtől, az elsőbbségi igény témaként szerepeltetése mégis tovább erősíti a bráhmanikus értelmezési keretet. E jelenségek mögött az a folyamat érhető tetten, ahogyan az eredetileg nem bráhmanikus, nagy-magadhai szöveghagyományba beszivárog a bráhmanikus szemléletmód.<sup>301</sup>

---

(*imasmim janapade janapadakalyāṇī taṃ icchāmi*), de ha megkérdeznék tőle, tudja-e, hogy melyik rendbe tartozik (*khattiyī vā brāhmaṇī vā vessī vā suddhī vā*), vagy mi a nemzetsége és a neve (*evaṃnāmā evaṃgottā*), vagy magas, alacsony, közepes; fekete, barna, aranyszínű (*dhīhā vā rassā vā majjhīmā vā kāḷī vā sāmā vā maṅguracchavī*), vagy hol lakik (*amukasmim gāme vā nigame vā nagare*) – nem tudná megmondani.

<sup>301</sup> A bráhminok személyes jelenléte válik erősebbé. A bráhmin értelmiség megjelenése a buddhista rendben kulcsfontosságú változás a buddhizmus történetében. Buddhistának ugyanis nem lehet születni, a rendbe lépéssel pedig megszűnik a kasztbéli hovatartozás, megszakadnak a családi kötelékek. A különféle okokból szerzetesnek álló bráhminok hozzák magukkal bráhmanikus családi hagyományaikat, értelmiségi szak-tudásukat.

A folyamat abban az értelemben kétirányú, hogy a bráhmanikus hagyományt a nagy-magadhai *samaṇa*-kultúra erősen meghatározta (például: az *upaniṣad*okban megjelennek a reinkarnációs nézetek; a hindu filozófiai rendszerek a buddhista ellenfelekkel vitatkozva alakulnak stb.).

# Bráhmaikus hatás a *Mahāparinibbāna-suttā*ban

## Bráhminok és Cunda

*Mahāparinibbāna-sutta* kapcsán az alábbi megfigyeléseket tettük:

- A szöveg összeállítása késői, noha nyilvánvalóan régi hagyományon alapul.
- A szöveg egy terjedelmes kompiláció, sok elemében a kommentárokból található regényes életrajzra hasonlít.
- Az anyag egy része, elsősorban a hamvasztás és az az után történő osztozkodás olyasmi, ami a kommentárokból és a krónikákba kívánczik.
- A kompiláció számos archaikus (vagy archaizáló) elemet, és némi buddhai tanítást tartalmaz, de ezek nem szervesen kapcsolódnak össze.
- A Buddha halálának a szerzetesrend kialakulása során akkor lett nagy fontossága, amikor szükség lett a vallásgyakorlat helyszíneire, kultuszra.
- Archeológiai forrásaink arra utalnak, hogy Ásoka idején a sztúpaépítés erős lendületet vett, ami összefüggésben állhat a *Mahāparinibbāna-suttā*ban foglalt események összefoglalására való igénnyel.
- A négy hivatkozás (*mahāpadesa*) megfeleltethető a hagyományőrzés bráhmaikus felosztásának (*śruti-smṛti*).

A *suttā*ban ezen kívül többször is előkerülnek bráhminok. A történet Vassakārával, magadhai főtanácsossal (*mahāmatta*) kezdődik:

A nagyszent egy időt Rádzsagahában töltött, a Keselyűcsúcs-hegyen. Abban az időben Adzsátaszattu, a vidék királyné fia, Magadha királya, meg akarta támadni a vaddzsíkat. Így beszélt:

– Én bizony ezeket a vaddzsíkat, bár nagyerejűek és nagyhatalmúak, elpusztítom, eltörlöm, bajba és romlásba döntöm.

És magához hívatta a bráhmin Vassakárát, aki magadhai főtanácsos volt:

– Bráhmin, menj el a nagyszenthez és a nevemben borulj a lábához, érdeklődj, hogy bajok nélkül, jó egészségben, kényelemben, ereje teljében van-e! Majd mondd el neki, hogy meg akarom támadni a vaddzsíkat! Jegyezd meg jól mindazt, amit erre a nagyszent kifejt, és beszéld el nekem! Mert az általtutottak nem szólnak valótlannal.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 71)

A *sutta* legvégén is bráhminok vannak, a *veṭṭhadīpai* bráhmin (*veṭṭhadīpako brāhmaṇo*):

A vetthadípai bráhmin azt üzenté: „A nagyszent is nemes, én is bráhmin vagyok. Megérdemlem a nagyszent maradványainak egy részét. Én is állítok egy sírhalmot a maradványoknak, ünnepét megülöm.”

és Doṇa bráhmin:

Ekkor Dóna bráhmin így szólt a gyűlésező küldöttekhez:

Rövid leszek, a szavamat figyeljék:  
a nagyszent mindig türelemre intett.  
Nem volna helyes, hogy e nagy személynek  
maradványain legyen összetűzés.  
Mindnyájan együtt, urak, összefogva,  
egyetértve, nyolcfele osszuk inkább!  
Emelkedjék sokfele sírhalom hát,  
népek örvendő sokasága lássa.

– Akkor hát, bráhmin, te magad oszd fel a nagyszent maradványait nyolcfele, egyforma részekre.

– Rendben! – fogadta szavukat Dóna bráhmin engedelmesen, majd gondosan felosztotta a nagyszent maradványait nyolcfele, egyformán, és így szólt a gyűlésező küldöttekhez:

– Ezt az urnát pedig adjátok nekem, urak. Én is állítok sírhalmot az urnának, ünnepét megülöm.

És oda is adták neki az urnát.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 165)

Tipikus bráhmin szerepek az övék: miniszter, az államigazgatás fontos tagja; a halotti rítusokhoz értő pap (a görög források szerint is jellemző bráhmin tevékenység). A *sutta* összeállítói tehát bráhmanikus keretbe helyezték az egész történetet. A *sutta* fő témája viszont a Buddha halála, a halál kiváltó oka egy étkezés:

Aztán az éjszaka elmúltával Csunda, a kovács fia (*kammāra-putta*) a parkjában különféle kiváló ételeket készíttetett, és omlós disznóhúst (*sūkaramaddava*) is bőven, majd a nagyszentnek hírül adta:

– Itt az idő, uram, elkészült az étel!

A nagyszent délelőtt felöltözött, vette szilkéjét és szerzetesi leplét, majd a szerzetesi közösséggel együtt elment Csunda otthonába, leült a párnás ülőhelyre, és így szólt Csundához:

– Az omlós disznóhúst, amit készítettél, nekem szolgáld fel! A szerzetesi közösséget a többi étellel vendégeld meg.

– Igen, uram – felelte Csunda, és engedelmesen úgy is tett. Ezután a nagyszent így szólt Csundához:

– A maradék disznóhúst ásd el jó mélyen! Ezen a világon, az istenekkel, Márával, Brahmával együtt, az emberiségben a *szamanákkal* és bráhminokkal együtt, istenestül-emberestül nem látok senkit, aki ezt meg tudná emészteni, miután elfogyasztotta – kivéve az általjutottat.

– Igen, uram – felelte Csunda engedelmesen, és elásta a maradékot. Azután visszament a nagyszenthez, köszöntötte és oldalt leült. A nagyszent pedig tanítóbeszédével tanította, buzdította, intette és bátorította, majd felkelt ültéből és távozott.

A nagyszentet, hogy megette Csunda ételét, kínzó betegség támadta meg, véres hasmenés és erős, halálos fájdalmak gyötörték; de nem gyűrték le, hanem tudatosan figyelmes állapotában maradva viselte el őket.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 126)

A páli forrás szerint tehát a Buddha attól az ételtől lesz beteg és hal meg, amit Cunda, a kovács fia szolgál fel neki. Cunda *śūdra*<sup>302</sup> volt, noha erről a páli szöveg nem ír, és első ránézésre érdektelen is, hiszen buddhistáknak szolgál fel (akik persze lehetnek megtért bráhminok is). Azaz Cunda kovács-mivolta lehet egyszerű tény: történetesen ő volt az a tehetőbb ember, aki megvendégelte a Buddhát, a kánonban pedig gyakran fordul elő, hogy egy szereplőnek megnevezik a foglalkozását (fazekas, bobély stb.). A történet egésze viszont több furcsa részletet tartalmaz, van benne csodás elem (a Buddha rendkívüli emésztőképessége, előrelátása), és van benne rituálisnak tűnő elem (elásás). Összességében nem egy gyomorrontás történetének tűnik, noha lehet, hogy arról volt szó csupán.<sup>303</sup> A következő néhány bekezdésben e furcsaságok egy lehetséges értelmezésére teszünk kísérletet, de nem azzal a szándékkal, hogy megtudjuk, mi történhetett valójában, vagy történt-e ilyen egyáltalán. A cél csupán a szöveghagyomány szemléletetmódjának a vizsgálata (hogyan tükröz a ránk maradt verzió).

Ha Cunda tényleg *śūdra* volt, akkor egy bráhmin tőle nem fogadhatott el ételt, de amiatt sem, mert kovács volt, legalábbis a *Manusmṛiti* szerint.<sup>304</sup> A szöveg hosszasan sorolja, egy *brāhmaṇa* mikor/mit nem ehet. Egy bráhmin nem eheti meg (*na bhuñjīta brāhmaṇaḥ*) *śūdra*

<sup>302</sup> „The day before the Buddha reached Kusinārā he arrived at the nearby village of Pāvā and passed the night in the mango grove belonging to one Cunda, a metal-worker or blacksmith, and therefore a *śūdra*, the lowest of the four castes in Hindu society.” (Wasson–Doniger 1982: 593)

<sup>303</sup> A haláleset mitologizációja általános jelenségnek tűnik, a családi emlékezetre mind a mai napig jellemző, hogy a halál körüli történések bizonyos részleteit kiemeli és hangsúlyosan (időnként torzítva) megőrzi.

<sup>304</sup> A compiláció jóval későbbi, mint a Buddha kora, az i. sz. második évszázadban állt össze (Doniger 1991: xviii).



maradékát (*śūdrasya ucchiṣṭam*) kovács ételét (*karmārasya annam*).<sup>305</sup> A *śūdrasya ucchiṣṭam* értelmezése problémás, a *śūdra* személye (alacsonykasztú, szolga, tisztátalan) is veszélyt jelent,<sup>306</sup> az étel maradék mivolta is.<sup>307</sup>

Fontos adat, hogy a *Dīgha-nikāya* (DN 16) azt is megadja, hogy miféle ételről van szó, noha vitatott ennek mibenléte [Wasson–Doniger (1982) szerint gomba, mégpedig az ’áltrifla’, Scleroderma vulgare; *pūtikā* / *putka*]. Viszont a nem páli források éppenhogy nem adják meg az ételt, Wasson–Doniger (1982: 590)<sup>308</sup> szerint sem a szanszkrit, sem a kínai források. A kérdéses helyen a szanszkrit szöveg szerint egy ’bűnös szerzetes’ a fémedényt a hóna alá eltette, amit a Buddha és Cunda is látott;<sup>309</sup> de a szövegből nem világos, mi és miért történt. Egy páli kommentár (*Suttanipāta-aṭṭhakathā*; i 150) a következő történetet adja elő:<sup>310</sup> Cunda a szerzeteseknek arany edényeket hozott, hogy abba tegyék a rizst és a szószot. Mivel a szabályt nem ismerték egyesek elfogadták, mások nem. A nagyszentnek viszont csak egy edényt adott, a saját, kristályból készült edényét, mert a megvilágosodottak más edényt nem fogadnak el. Akkor egy bizonyos bűnös szerzetes az ezret érő aranyedényét, amelyet a saját ételéhez kapott, azzal a szándékkal, hogy ellopja, betette egy szütyőbe (*kuñcikatthavikāya*<sup>311</sup>). Cunda felszolgált, a nagyszent kezét és lábát megmosva kifejezte neki tiszteletét, és miközben a szerzetesek közösségét szemlélte, észrevetette

<sup>305</sup> *nāśrotiriyatate yajñe grāmayājikṛte tathā | striyā klībena ca hute bhuñjita brāhmaṇaḥ kva cit || 4.205 || abhiśastasya śaṇḍhasya puṁścalyā dāmbhikasya ca | śuktaṁ paryuṣitaṁ caiva śūdrasyocchiṣṭameva ca || 4.211 ||*

*pīśunānṛtinoścānnaṁ kratuvikrayiṇastathā | śailūṣatunnavāyānnaṁ kṛtaghnasyānnameva ca || 4.214 || karmārasya niṣādasya raṅgāvatārakasya ca | suvarṇakarturveṇasya śāstravikrayiṇastathā || 4.215 ||* Angol fordítása: Doniger (1991: 94).

<sup>306</sup> *aprayatopahatam annam aprayatam na tv abhojyam / aprayatena tu śūdreṇa upahr̥tam abhojyam. Āpastamba-dharmasūtra* 1.16.21–22. „Tisztátalan által szennyezett étel tisztátalan, de nem ehetetlen, a tisztátalan *śūdra* által felajánlott viszont nem ehető.”

*Āpastamba-dharmasūtra* az i. e. 3. század elejére datálható (Olivelle 1999: xxxiv).

<sup>307</sup> *upetaḥ strīṇāṁ anupetasya ca-ucchiṣṭaṁ varjayet. Āpastamba-dharmasūtra* 2.4.9.7. „Avatott kerülje el nők és a nem avatott maradékát.”

<sup>308</sup> „Up to this point we have concentrated on only one source – the canonical Pāli Text of the *Dīgha Nikāya* – for our details about the life of Buddha. It is the Holy Scripture of the Theravadin branch of Buddhism with its headquarters in Śrī Laṅka. There are, in addition, five other master recensions of his life, four in Chinese and one in Sanskrit. All five mention the stop in Pāvā and name Cunda as the host there, but none of them mentions *sūkara-maddava*. An obvious explanation for this omission is that the Chinese are natural mycophiles: they eat with relish all kinds of edible mushrooms and they know their mushrooms.” (Wasson–Doniger 1982: 590)

<sup>309</sup> „*tena samayena anyatamaḥ pāpabhikṣur lohakaroṭakam kakṣeṇāpahṛtavāms tam khalu pāpabhikṣum bhagavān adrākṣic cundaś ca buddhānubhāvena*” (*Mahāpariṇirvāna-sūtra* 26.16.; Waldschmidt: XX. 258) Azután a szöveg versben folytatódik, de nagyon töredékes.

<sup>310</sup> *Evaṁ bhikkhusaṅghena saddhiṁ nisinne bhagavati cundo kammāraputto buddhappamukhaṁ bhikkhusaṅghaṁ parivisanto byañjanasūpādighaṇatthaṁ bhikkhūnaṁ suvaṇṇabhājanāni upanāmesi. Apaññatte sikkhāpade keci bhikkhū suvaṇṇabhājanāni paṭicchimsu keci na paṭicchimsu. Bhagavato pana ekameva bhājanaṁ attano selamayaṁ pattam, dutiyabhājanaṁ buddhā na gaṇhanti. Tattha aññataro pāpabhikkhu saḥassagghanakaṁ suvaṇṇabhājanaṁ attano bhojanatthāya sampattam theyyacittena kuñcikatthavikāya pakkhipi. Cundo parivisitvā hatthapādaṁ dhovitvā bhagavantaṁ namassamāno bhikkhusaṅghaṁ olokento tam bhikkhuṁ addasa, disvā ca pana apassamāno viya hutvā na naṁ kiñci abhañi bhagavati thesu ca gāravena, apica ‘micchādittthikānaṁ vacanapatho mā ahoṣi’ti. So ‘kiṁ nu kho saṁvarayuttāyeva samaṇā, udāhu bhinnasaṁvaraṁ tdisāpi samaṇā’ti ñātukāmo sāyanhasamaye bhagavantaṁ upasaṅkamitvā āha “pucchāmi muni”nti.*

<sup>311</sup> Talán *kuñcikā-sthavikā* ’kulcsos ládika’. Esetleg ’összehúzó szájú zsákocská’.

azt a lopós szerzetest, de úgy tett, mintha nem látná, nem szólt semmit a nagyszent és az öregebbek iránti tiszteletből, valamint nehogy a helytelen nézetűek módján szóljon. De tudni akarta, hogy vajon a szerzetesek tényleg ilyenek-e, ezért este felkereste a nagyszentet és kérdezett tőle.

A kommentárszöveg naív, úgy tűnik, a kommentár írója már nem igazán értette, miről is lehet szó, ezért ezt a magyarázatot nem kell komolyan venni. Összességében úgy tűnik, a Buddha halálához kötődő étkezés mögött inkább valamilyen rituális étkezési tabu, illetve annak megsértése állhat. A páli szöveg azzal, hogy megnevezi az ételt, az ételre fogja a buddha halálát, noha nem világos a *sūkara-maddava* miért is okozott súlyos hasmenést. Nincs okunk feltételezni, hogy romlott volt az étel. A szöveg valamiképp emészthetetlennek tartja, vagyis *mindenki más számára* emészthetetlennek. Viszont ez ellentmondásban van azzal, hogy *a Buddha számára* is emészthetetlennek bizonyult. Felmerülhet az a lehetőség, hogy mivel Pāvā a *śākya* területéhez közel van, a Buddha onnét származik, tehát a helyi ételeket ismerte, emiatt meg tudta állapítani, hogy az étel nem egészséges (például mert mint Wasson-Doniger feltételezi, rossz gombából készült): ezért nem engedte a szerzeteseknek megenni, ő maga viszont nem akarta visszautasítani – ám ez a hősies mozdulat kvázi öngyilkosságot jelentene.

A görög források szerint a bráhminok tartózkodnak az állati ételtől, a *samaṇák* rizst és árpaételt ettek. Jīvaka Komārabhacca, a hagyomány szerint tekintélyes orvos, Bimbisāra király, a Buddha és a *saṅgha* orvosa is egyben. Az ő nevéhez kötődő *suttában* (*Jīvaka-sutta*, MN 33) a szerzetesi húsevással kapcsolatos szabály ez:

Dzśivaka, akik ezt mondják: „Gótama remete kedvéért életet oltanak ki, és Gótama remete tudatosan elfogyasztja a kedvéért készített húst”, azok nem az én tanításomat idézik, és igaztalanul, valótlanúsággal rágalmaznak. Én azt tanítom, hogy három esetben nem szabad elfogyasztani a húst: ha látták (*diṭṭha*), hallották (*suta*), sejtik (*parisaṅkita*). Ebben a három esetben nem szabad elfogyasztani a húst, így tanítom. És azt tanítom, hogy három esetben szabad elfogyasztani a húst: ha nem látták, nem hallották, nem sejtik. Ebben a három esetben szabad elfogyasztani a húst, így tanítom.

(*Jīvaka-sutta*; MN 55, Mn i 369)<sup>312</sup>

Nem világos, hogyan kell érteni ezt az előírást, mert részleteket nem ad, viszont a már említett *Āpastamba-dharmasūtrában* van ehhez hasonló szöveg: „*nānumānena bhaikṣam ucchiṣṭam drṣṭa-śrutābhyāṃ tu. (Āpastamba-dharmasūtra 1.3.27.)* „Alamizsna nem lehet 'maradék' következtetés alapján, csak ha látták, vagy hallották.” Azaz alamizsnaként nem szabad maradékot elfogadni, de hogy az étel maradékból származik, azt látni kell vagy hallani, feltételezni nem elég. A hasonló logika nyilvánvalóan kapcsolatra utal, a kapcsolat eredetét most nem próbáljuk

---

<sup>312</sup> Vekkerdi József fordítása (Vekkerdi 1999).

vizsgálni, most csupán annyi a fontos, hogy a páli buddhista hagyománynak az étkezési tabukkal kapcsolatban van közös része a bráhmanikus tradícióval.

A kánonban vannak más szekták étkezési tabuit részletesebben tárgyaló, meglehetősen nehezen érthető szövegrészek, azokban is kiemeleten fontos a személy, akitől az étel származik:

Gótama úr, itt van például Nanda Vaccsha, Kisza Szankicca és Makkhali Gószála. Ezek ruhátlanok, szabadosak, lenyalják a kezüket, nem meghívhatók, nem marasztalhatók. Sem a vendéglátás, sem a felajánlott, sem a nekik szánt étel nem felel meg nekik. Nem fogadnak el ételt edény száján át, kancsóból, fakanálról, mozsártörőről, onnan, ahol ketten esznek, terhes nőtől, szoptató nőtől, olyan nőtől, aki férfival hál, ételosztásból, onnan, ahol kutya van a közelben, vagy legyek hemzsegek, és halat, húst, bort, pálinkát, kását sem fogyasztanak.

(*Mahā-Saccaka-sutta*; MN 36, Mn i 238)

A koldulásból élő buddhista szerzetesrend számára az étkezési tabuk valószínűleg enyhébbek lehettek, mint például a *jainák* esetén, ahol az élet elpusztítása a szándéktól függetlenül rossz *karmával* járt. A *Jīvaka-sutta* adata ebből a szempontból mérvadónak tűnik, noha a kánonban nincsenek olyan epizódok, ami ennek a szabálynak az alkalmazásáról szólnának. Cunda meghívásában nincs semmi szokatlan, a páli szöveg szerint elkészíttette az ételt<sup>313</sup>. Viszont a szanszkrit szöveg, ahol nincs szó az ételről magáról, azt erősen hangsúlyozza, hogy Cunda maga szolgált fel (sajátkezűleg).<sup>314</sup>

Kétféle hagyomány látszik, a páli megnevezi az ételt, a többi nem, ellenben az utóbbiak hozzátesznek egy nem világos tartalmú eseményt (a bűnös szerzetes és a fémedény). Viszont a közös bennük az, hogy Cunda a kovács fia, és nála evett utoljára a Buddha. Az elbeszélések és az adatok alapján úgy tűnik, a halála konkrét okában nem volt egységes (biztos) az egész buddhista hagyomány. Hogy történetesen egy kovácstól kapott étel volt az utolsó ételadomány, inkább a bráhmanikus tradíció számára lehet kiemelt fontosságú,<sup>315</sup> a buddhisták számára ennek nincsen jelentősége, ugyanis a kasztbéli hovatartozás és a tisztaság-tisztátalanság kérdése számukra érdektelen. A Buddha, aki oly sok gazdától, királytól, kurtizántól, bráhmintól kapott problémamentes ebédmeghívást, pont a bráhmanikus tradícióban a legalacsonyabb státuszú kovács meghívása során felszolgált ételtől hal meg – ez azért válik érdekes adattá, mert a

<sup>313</sup> „*Atha kho cundo kammāraputto tassā rattiyaṃ accayena sake nivesane paṇītaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ paṭiyādapetvā pahūtañca sūkaramaddavaṃ...*”.

<sup>314</sup> „*bhagavantam paṇītena khādanīyena lohakarotakāṭ svahastam santarpayati sampravārayati.*” A páli szövegben is maga szolgálja fel, de ez nem hangsúlyos: „*yaṃ ahosi sūkaramaddavaṃ paṭiyattaṃ, tena bhagavantam parivisi. Yaṃ panaññaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ paṭiyattaṃ, tena bhikkhusaṅgham parivisi.*”

<sup>315</sup> Jelentős ember halála jelentős esemény, viszont a halál oka csak akkor érdekes különösen, ha nem természetes, például gyilkosság, öngyilkosság. A *Mahāparinibbā-suttā*ban a történet szempontjából a Buddha betegsége fontos, a halál oka nem, legfőljebb Cunda szempontjából, akit láthatólag gyanú övezett, amit a Buddha kénytelen volt eloszlatni.

történetnek vannak egyéb furcsa, magyarázatra szoruló elmei; amúgy nem volna a dologban semmi különös, a véletlen hozhatta úgy, hiszen vándorlás során történnek az események. Hipotézisünk szerint a Buddha halálához vezető étkezéssel kapcsolatos események körülményei bráhmanikus szemléletmódot tükröznek, a páli hagyomány viszont azzal, hogy megnevezi az ételt, eltávolodik ettől a szemléletmódtól: noha a szöveg megőrzi a bráhmanikus furcsaságokat, az étel megnevezésével racionalizálja a történetet.

Ha összevetjük más szövegellyel, bráhmanikus elemnek tűnik a történet azon epizódja is, amikor a Buddha elásatja Cundával az étel maradékát:

Ezután a nagyszent így szólt Csundához:

– A maradék disznóhúst ásd el jó mélyen! Ezen a világon, az istenekkel, Márával, Brahmával együtt, az emberiségben a *szamanákkal* és bráhminokkal együtt, istenestül-emberestül nem látok senkit, aki ezt meg tudná emészteni, miután elfogyasztotta – kivéve az általjutottat.

– Igen, uram – felelte Csunda engedelmesen, és elásta a maradékot. Azután visszament a nagyszenthez, köszöntötte és oldalt leült. A nagyszent pedig tanítóbeszédekkel tanította, buzdította, intette és bátorította, majd felkelt ültéből és távozott.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 126)

A *Samyutta-nikāya*-ban a *Sundarīka-sutta* (SN 7.1.9.; Sn i 167)<sup>316</sup> mondja el azt a történetet, amelyben Kosalában a Sundarikā folyó partján Sundarikabhāradvāja bráhmin tűzáldozatot végez (*aggim juhati, aggihuttam paricarati*). Ennek végeztével felkiált, hogy ugyan ki enné meg az áldozati maradékot (*ko nu kho imam habyasesam bhuñjeyya*)? Meglátja a Buddhát letakart fejjel ülve egy fa alatt. Bal kezében fogja a maradékot, jobb kezében egy edényt, odamegy a Buddhához, aki a lépteit hallván felfedi a fejét. A bráhmin látja, hogy kopasz, de azt gondolja, hogy vannak kopasz bráhminok is, ezért megkérdezi a Buddhát, hogy milyen kasztból származik (*kimjacco bhavam?*). A Buddha azt válaszolja, hogy ne kérdezze a kasztot, mert hitvány származású is lehet kiváló bölcs (*nīcākulīnopi muni dhitimā*), és a megfelelő időben áldozhat (*kālena so juhati*). Bhāradvāja megőrül, hogy ilyen tudósra (*vedagū*) lelt, azt mondja neki, hogy egye meg az áldozati maradékot, hiszen bráhmin (*bhuñjatu bhavam Gotamo, brāhmaṇo bhavan*). A Buddha visszautasítja, mondván a Buddhák elutasítják azt, amit varázsszóval ígéznek (*gāthābhigītam*). „Akkor kinek adjam az áldozati maradékot?” – kérdi a bráhmin. „Ezen a világon, az istenekkel, Márával, Brahmával együtt, az emberiségben a *szamanákkal* és bráhminokkal együtt, istenestül-emberestül nem látok senkit, aki ezt az *áldozati maradékot* meg tudná emészteni, miután elfogyasztotta – kivéve az általjutottat. Ezért dobd el oda, ahol kevés a

<sup>316</sup> A „Mi teszi a bráhmint?” c. fejezetben az *Assalāyana-sutta* kapcsán már foglalkoztunk ezzel a szövegrésszel.

zöld, vagy dobod be vízbe, amiben nincsenek élőlények.”<sup>317</sup> A bráhmín bedobta a vízbe az áldozati maradékot, ami sisteregni és gőzölni kezdett, a bráhmín meglepődött, visszament a Buddhához, aki tanítást adott neki, többek között arról, hogy aki külső eszközzel keresi a tisztaságot, az nem éri el (*Na hi tena suddhim kusalā vadanti, yo bāhirena parisuddhimicche*).

A történet meglehetősen abszurd, viszont több eleme hasonlít a Cundánál történetekre, a formula azonos, a maradék eltüntetése is hasonló (csak nem földbe ásásról van szó, hanem vízbe dobásról), sőt megjelenik az edény-motivum is, ami a szanszkrit változatban (és a kommentárban) került elő. A történet mögött láthatólag valami bráhmanikus áldozati rítus van, de nem világosak a részletek, mindazonáltal úgy tűnik, a *Mahāparinibbāna-sutta* valamiképp ugyanebből a bráhmanikus hagyományból építkezett.

Hasonló módon bráhmanikus témája van a *Cundakammāra-suttā*nak is (AN 10.176). A szöveg szerint a Buddha Cunda, a kovács fia ligetében időzött, felkereste őt Cunda, akitől a Buddha a következőt kérdezte: „Kinek a tisztasági rítusai tetszenek neked? Cunda ezt válaszolta: „A nyugatföldi bráhmínok, akiknek vizeskorsójuk van, *sevāla*-fűzért hordanak, a tüzet szolgálják és lejárnak a vízhez – amiket ők tartanak tisztasági rituáléknak, azok tetszenek nekem”.<sup>318</sup> Aztán Cunda ki is fejti mire gondol, obskurus tisztasági rituálét ír le: ha a tanítvány reggel felkel, meg kell érintenie a földet, ha nem érinti meg, akkor nedves téhenlepényt kell érintenie, és így tovább. A részletek nem érdekesek, viszont az világos, hogy ez a szöveghagyomány Cundát bráhmanikus taburendszerben érintett személyként írja le, ami megfelel kiindulópontunknak.

A szöveg későbbi pontján a Buddha Ānandának elmondja, miképp kell kezelni, ha valaki Csundának lelkiismeretfurdalást akarna okozni. A szöveg egyáltalán nem tér ki az étkezés részleteire, csupán azt a körülményt veszi elő, hogy történetesen az volt az utolsó alamizsna. Ezt az egyszerűbb verziót (ti. nem történt semmi különös az étkezés során, egyszerűen az volt az utolsó alamizsna, amit a Buddha elfogyasztott) tekinthetjük akár az esemény régebbi, eredetibb változatának is:

Megeshet, hogy valaki lelkiismeretfurdalást akar kelteni Csundában, a kovács fiában: „Kár és veszteség neked, Csunda testvérem, hogy teljes ellobbanása előtt az általjutott utoljára éppen a te alamizsnádat fogyasztotta!” Ānanda, Csunda lelkiismeretfurdalását így kell eloszlatni: „Ajándék és nyereség neked, Csunda testvérem, hogy teljes ellobbanása előtt az általjutott utoljára éppen a te alamizsnádat fogyasztotta! Csunda testvérem, közvetlenül a nagyszenttől tanultam meg és sajátítottam el, hogy két teljesen egyforma gyümölcsű, egyforma következményű alamizsna van, amelyek minden más

<sup>317</sup> *Na khvāhaṃ, brāhmaṇa, passāmi sadevake lokesamāraṇe sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiṇiṃ pajāyasadevamanussāya yasseso habyaseso bhutto sammāpariṇāmaṃ gaccheyya aññatra, brāhmaṇa, tathāgatasāvakassa vā. tena hi tvaṃ, brāhmaṇa, taṃ habyasesaṃ appahariteva chaḍḍehi appāṇake vā uḍake opilāpehi.*

<sup>318</sup> *Kassa no tvaṃ, cunda, soceyyāni rocesī’ ti? Brāhmaṇā, bhante, pacchābhūmakā kamaṇḍalukā sevālamālikā aggiparicārikā udakorohakā soceyyāni paññapenti; tesāhaṃ soceyyāni rocemī’ ti.*

alamizsnánál gyümölcsözőbbek, dicséretesebbek. Melyek ezek? Az egyik, amelynek elfogyasztása után egy általjutott eléri a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást, a másik pedig, amelynek elfogyasztása után eléri a tüzelő-maradvány nélküli teljes ellobbanás állapotát. Olyan karmát gyűjtött ezzel Csunda testvér, amely hosszú élethez, előkelő születéshez, boldogsághoz, hírnévhez, mennybe jutáshoz, hatalomhoz vezet.” Így kell eloszlatni Csunda lelkiismeretfurdalását.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 135)

Az eddig bemutatott adatok alapján feltételezhető, hogy a *Mahāparinibbāna-sutta* keletkezése erősen kötődik bráhmanikus tradícióhoz.<sup>319</sup> A buddhista szerzetesrendben a szövegek szerint már a kezdetek kezdetén sok *brāhmaṇa* tevékenykedett, később a jelenlétük erősödött – a szövegek fenntartásában, összeállításában, tartalmi és formai rendszerezésében a szerepük megkérdőjelezhetetlen. De nemcsak értelmiségi szakértelmüket adták, hanem magukkal hozták *brāhmaṇikus* kultúrájukat is. A Buddha halálának (és születésének) rekonstrukciójában tehát minden bizonnyal részt vettek olyan *brāhmaṇák*, akik a maguk *brāhmaṇikus* tradícióinak elemeit elkerülhetetlenül megjelenítették a buddhista hagyományban. A buddhizmus fennmaradásának és fejlődésének (változásának) ez nyilvánvalóan az egyik kulcseleme. Ennek fényében a *suttā*ban a bráhmanikus szemléletmód további elemeit is érdemes keresni.

A *Mahāparinibbāna-sutta* (DN 16; a továbbiakban: *sutta*) elmeséli a Buddha életének utolsó szakaszát, közvetlenül a halála előtti időszakot, magát a haláleseményt, végül a maradványok szétosztását. A sok epizódból álló hosszú történetfolyam egyes elemei nem igazán illenek a főbb buddhai tanításokhoz, viszont a szöveg néhol meglepő és különös részletességgel szolgál, ami első benyomásra nagyon valóságossá teszi a történetet az olvasó számára. Csakhogy a Buddha személyes élettörténetét alig ismerjük, születése, gyermekkora és megvilágosodása előtti életeseményei hiányosak és legendásak, egyedül a megvilágosodásának egyes szám első személyben megfogalmazott elmesélése jelent némi kivételt ez alól – így a halála után mások által gyűjtött és elmondott történetet is inkább a legendás regiszterbe tartozónak kell tekinteni, noha kétségtől lehet történeti magva is. Számos epizódja (például a Buddha utolsó szavai) rendkívüli jelentőségű lesz a buddhizmus történetében. A szöveg látszólag a Buddha élettörténetéhez tartozik, a szöveg egészét alaposabban megvizsgálva viszont a *saṅgha* történetével és a kánon létrejöttével kapcsolatos következtetésekhez is juthatunk.

---

<sup>319</sup> Ez nem jelenti azt, hogy a *sutta* magja ne akár a Buddha halála utáni események után közvetlenül rögzült volna az orális tradícióban. A *sutta* elején található epizódok függetlennek tűnnek a Buddha betegségével kezdődő hosszú történetfolyamtól.

## A *cakravartin*<sup>320</sup> és hamvasztása

A történet csúcspontja a buddhai történet szempontjából természetesen a halálesemény, a szöveg egésze szempontjából viszont a hamvasztás (*śarīrapūjā* 'maradványtisztelet'):

Akkor a kuszinárai mallák megkérdezték Ánanda testvértől:

- Hogyan bánjunk az általjutott (*tathāgata*) testével?
- Ugyanúgy, ahogy a 'világuralkodó' (páli: *cakkavattin*) király testével.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 161)

E szöveg keletkezésének idején a *cakravartin* terminust már nagyjából 'világuralkodó király'-ként értelmezték, és Candraguptára vagy még inkább Aśokára vonatkoztatható, akik valóban nagy birodalmat építettek. Azt azonban nem hihetjük, hogy az ismert világ uralkodójaként tekintettek a *cakravartin*ra, hiszen a számukra ismert világ e nagy birodalmaknál is sokkal nagyobb volt, és ennek tudatában is voltak – kereskedtek, harcoltak velük. A terminus értelmezése tehát mindenképp problémás,<sup>321</sup> mindenesetre a szövegben buddhista értelemben vett nagy, igazságos, jelentős királyra utal, akinek nem világi megfelelője a Buddha. E gondolat megvan a Buddha születését övező legendák közt is, ti. *brāhmaṇák* jóslata szerint, ha világi marad, akkor *cakravartin* király lesz belőle, ha vándorútra tér, akkor megvilágosodott (Strong 2007: 32).<sup>322</sup> A születéséhez tartozó legendás képzetek nyilvánvalóan utólagosak, ugyanis például késői kommentárban<sup>323</sup> jelennek meg. A *sutta* viszont a kánon része, ennek ellenére hasonlóan legendás regiszterben íródott, így a hamvasztással kapcsolatos eseményeket nem lehet egészében történetileg hitelesnek tekinteni: ugyanúgy legendás elemek vannak benne, mint a születésre vonatkozó történetekben. A Buddha fogantatása és születése természetesen csak szűk, privát körben lehetett ismert, a híres tanító halála viszont számíthatott publikus eseménynek, emiatt a két esemény legendásságának más a mértéke. Ha a Buddha halála körülményei kicsit is hasonlítanak ahhoz, ahogyan erről a *sutta* tanúskodik, akkor ennek az eseménysornak az emlékezetét megbízhatóbbnak kell tekinteni. A *suttā*ban leírt halotti szertartás részletei őrizhetik

<sup>320</sup> Páli *cakkavattin*.

<sup>321</sup> Jó megoldásnak tűnik a 'központi király' értelmezés (az *Arthaśāstra* alapján). A kerék az archaikus hatalmi rendszer metaforája, a középpontjában a központi uralkodóval (*rājā cakkavatti*), a periférián pedig a főhatalmát elismerő királyokkal, fejedelmekkel, törzsekkel. A buddhista ideál szerint a központi uralkodó nem fegyverrel hódít, hanem a *dharmával*, az örök törvénnyel tesz szert befolyásra (*Sela-sutta*; MN 92). A *dharmacakkappavattana* 'a tan kerekének megforgatása' (*Dharmacakkappavattana-sutta*; SN 56, 11) is inkább ez alapján értelmezendő: az örök törvény uralmának kezdete.

<sup>322</sup> *So sace agāraṃ ajjhāvasissati, rājā bhavissati cakkavattī; sace agārā nikkhamma pabbajissati, buddho bhavissati loke vivaṭṭacchaddo* "ti (*Nidānakathā* p. 150; a lapszám a Pali Text Society által kiadott nyomtatott szövegkiadásra utal: Fausbøll, M. V. [ed]: *Jātaka with Commentary*. Vol. 1. Corrected reprint. 1992).

<sup>323</sup> *Nidānakathā*; lásd: Davids 1925.

régebbi szokások többé-kevésbé eltorzult formájú maradványait. De hogyan is kell eltemetni egy *cakravartint*?<sup>324</sup>

Ritka szövésű gyolccsal, majd sűrű szövésű pamuttal tekerik körbe. Ekképpen ötszázszor két réteggel körbetekerik, majd vasból készült, olajjal teli teknőbe teszik, amelyet egy másik vasteknővel befednek. Mindenféle illatos fából máglyát raknak, és a testét azon hevítik. Négy országút találkozásánál sírhalmot emelnek neki. Ugyanígy kell bánni az általjutott testével is.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 161)

Noha a halott és annak a maradványai tisztátalannak számítanak Indiában (Strong 2007: 33), a Buddha esetében itt épp az ellenkezője történik: különös gonddal hamvasztják el, a hamvakat szétosztják, majd sírhalmokat építenek föléjük. E gyakorlat ellentétben áll mind a halottkítetés régi szokásával, mind a máglyán égetésnek és a hamvak vízbe szórásának szokásával, és azzal is, hogy a szent embereket (sajátos testtartásban) a földbe temetik (Strong 2007: 44). A királyok hamvasztása és a hamvak tisztelete lehet közel-keleti eredetű, és hellenisztikus folytatása van (Strong 2007: 32). Azt viszont nem lehet feltételezni, hogy a Buddha halálának területén és idején ez a gyakorlat megvolt. Inkább arról van szó, hogy a *sutta* keletkezésének idejére a Buddha személye már idealizálódott (Obeyesekere 2003: 36), az életrajzára vonatkozólag már kész voltak a legendák, és a hamvasztásának leírása kurrens képzetekből állt össze.

A hamvasztásnak ez a módja inkább dehidratálásnak, olajban kisütésnek tűnik, és a részletekkel is rengeteg a probléma, amelyekhez többféle magyarázat is született. Például hogy a vasteknőnek csupán az a szerepe, hogy elválassa a testi hamvakat a tüzelő hamvaitól (ez a szétosztásban meg is nyilvánul: a test hamvait nyolc felé osztják, és valaki külön viszi el a tüzelő hamvait). A gyolccsal betekerést és az olajban áztatást úgy is értelmezik, hogy valójában mint egy fáklyát égették el a testet a vasteknőben (Strong 2007: 50); ez esetben viszont a teknő lefedése nem stimmel. Annyi bizonyos, hogy a szöveg szerzőinek nem volt biztos tudásuk arról, hogyan zajlott a hamvasztás, viszont mivel a Buddhát *cakravartin*ként kellett elhamvasztani, ezért ezt a *cakravartin* elhamvasztására vonatkozó képzetek alapján írták le.

## Halottkonzerválás a *Rāmāyaṇa*ban

Kevésbé tűnik spekulatívnak az az észrevétel, hogy hasonló eljárásról tudunk a *Rāmāyaṇa* eposzból, amely eredeti magját tekintve kulturálisan ahhoz a területhez tartozik, ahol a Buddha

<sup>324</sup> A szertartásra készülő szerzetesek nem tudták, hogyan kell bánni egy általjutott (*tathāgata*) holttestével. A Buddha maga világosítja fel őket: úgy, ahogyan egy *cakravartin* testével. Viszont a szerzetesek ezt sem tudták. A szöveg magjának régiségére az utal, hogy a szerzetesek nem tudták. A *sutta* szövegének összeállításakor viszont már tudták, tudni vélték a buddhisták.



élt (Samuels 2008: 208). Az eposzban két helyen is előfordul, hogy egy halottat olajteknőbe helyeznek. A halott Daśaratha királlyal tesznek így a miniszterek:<sup>325</sup> nem kezdik el a máglya felhalmozását, míg meg nem érkezik a fia. A másik történetben<sup>326</sup> egy *brāhmaṇa* Rāmát okolja fia halála miatt. *Ṛṣik* feltárják előtte, hogy a hanyatló korszakban már *śūdrák* is végeznek szigorú aszkézist. Erre Rāma a halott fiú testét olajteknőbe helyezetteti, hogy ne romoljon meg, ne érje baj, majd felkutatja a *śūdra* aszkétát, és megöli, ennek fejében a halott fiú visszakapja életét. Mindkét történetben az olajteknőbe helyezés a holttest időleges tartósítását szolgálja (Strong 2007: 38). Ha megfigyeljük, erről van szó a Buddha esetében is. A mallák hét napon át ünnepeltek a Buddha halála után, majd a nyolcadikon hozzáláttak a hamvasztáshoz, ám nem tudták meggyújtani a máglyát, míg Mahākassapa, aki közben értesült a halálesetről, meg nem érkezett. Az olajteknő (amely valószínűleg fából volt, de egy *cakravartint* mégsem lehet egy fateknőben tárolni!), továbbá az olaj, a pólya legfeljebb arra szolgáltak, hogy a közeli tanítványok a tartósítással némi időt nyerjenek, míg összeszednek néhány közelben tartózkodó szerzetest a szertartáshoz. A szöveghagyomány azonban erről már nem tud, felnagyítja és eltorzítja az esetleg valós magját a történésnek. Mindebből számunkra most az a fontos következtetés, hogy a Buddha halálának ezt a bemutatását olyan fikciónak tekintsük, amely mögött megbújhatnak valós halotti szertartások elemei, amelyeket viszont a szöveg összeállítói nem igazán értettek már.

## A dárdakerítés

A hamvasztás leírása így folytatódik:

A hevítéstől a nagyszent testének felhámjából, bőréből, húsából, inából és nedveiből nem lett sem hamu, sem por, csak a maradványok maradtak. Mint ahogyan a hevített vajból vagy olajból sem lesz sem hamu, sem por. [...] Miután a test elégett, a levegőben vízsugarak jelentek meg, és oltani kezdték a nagyszent máglyáját. [...] Akkor a kuszinárai mallák a tanácskozás házában dárdaíkból rácsot vontak a nagyszent maradványai köré, íjaikból kerítést állítottak, és hét napon át tánccal, énekkel, zenével, virágfüzérékkel, füstölőkkel tisztelegtek előtte, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 164)

Gondolatmenetünk szempontjából a mallák által épített dárdakerítés az érdekes. A jelenet beszúrásnak tűnik, hiszen megváltoztatja a helyszínt (az erdőből a városba, a tanácskozás házába

<sup>325</sup> *tailadroṇyāṃ athāmātyāḥ saṃveśya jagatīpatim | rājñāḥ sarvāṇy athādiṣṭāś cakruḥ karmāṇy anantaram || na tu saṃkalanaṃ rājño vinā putreṇa mantriṇaḥ | sarvajñāḥ kartum iṣus te tato rakṣanti bhūmipam || tailadroṇyāṃ tu sacivaiḥ śāyitaṃ taṃ narādhipam | (Rāmāyaṇa 2, 60, 12–14b)*

<sup>326</sup> *gaccha saumya dvijaśreṣṭhaṃ samāśvāsaya lakṣmaṇa | bālasya ca śarīraṃ tat tailadroṇyāṃ nidhāpaya || gandhaiś ca paramodārais tailaiś ca susugandhibhiḥ | yathā na kṣīyate bālas tathā saumya vidhīyatām || yathā śarīre bālasya guptasyākliṣṭakarmanāḥ | vipattiḥ paribhedo vā bhaven na ca tathā kuru || (Rāmāyaṇa 7, 66, 2–4)*

kerül), illetve gyanús, hogy ismét hét napon át ünnepelnek. Úgy tűnik, itt egy másik halotti hagyományról lehet szó, amelyet a szöveghagyomány beilleszt a történetbe, talán a *saṅgha* egy másik, vetélkedő csoportjára tekintettel. E hagyomány szerint tehát a szertartás során a nagyszent vagy a maradványai valamiképp fegyverek közt helyezkednek el (4. ábra). Ilyen szokásnak nincs nyoma a *Rāmāyaṇā*ban, viszont van egy érdekesnek tűnő párhuzam a *Mahābhārata*ban, mégpedig Bhīṣma halála. A következőkben ezt az epikus eseményt vetjük össze a Buddha halálát lejegyző hagyománnyal (csak a páli nyelvű forrást figyelembe véve).

## Bhīṣma

Bhīṣma Gaṅgādevī istennő és Śāntanu nyolcadik fia (Devavrata néven). Az előző hét gyermeket az anyjuk születésük után vízre bocsátotta, a nyolcadiknál Śāntanu, megtörve Gaṅgādevīnek tett hallgatási fogadalmát, megakadályozta ezt, Gaṅgādevī viszont haragjában magával vitte a gyermeket, és Vasiṣṭha bölcs segítségével az erdőben maga nevelte, komoly oktatásban részesítve őt. Bhīṣma egyfajta polihisztor lett, értett a harchoz, vallási kérdésekhez, politikához, tudományokhoz. Gaṅgā egy idő után a gyermeket visszaadta apjának.

Śāntanu király egy vadászat során beleszeretett egy halász lányába, Satyavatība, akit apja csak feltételek mellett volt hajlandó feleségül adni neki. Az egyik feltétel az volt, hogy Satyavatī fiai (azaz Bhīṣma jövődöbeli féltestvérei) legyenek a trón örökösei. Mivel az elsőszülött fiúnak és így a trón örökösének Devavrata számított, a feltétel teljesítése nagy szégyennel járt volna, emiatt Śāntanu hosszasan vívódott, hogy mit tegyen. Devavrata megtudván apja bánatát, felkereste a halászt, akinek végül megesküdött, hogy nőtlen életet fog élni, így elhárult annak az akadálya, hogy Satyavatī utóda örökölje a trónt. Śāntanu és az istenek nagy örömmel fogadták Devavrata esküjét, és az eskü „szörnyű” mivoltára tekintettel attól fogva Devavratának Bhīṣma lett a neve. Apja cserében azzal a keggely jutalmazta, hogy Bhīṣma maga választhatja meg halála időpontját.

Satyavatī és Śāntanu elsőszülött fiát megölte egy *gandharva*, a másodiknak, Vicitravīryának haláláig nem lett fiú utóda egyik feleségétől sem (Ambikā és Ambalikā<sup>327</sup>). Satyavatī kérte Bhīṣmát, hogy nemzzen utódot féltestvére özvegyeinek, de ő megtagadta. Viszont Vyāsa<sup>328</sup> elvállalta a feladatot: Ambikától született Dhṛtarāṣṭra, Ambalikától Pāṇḍu. Duryodhana és száz testvére Dhṛtarāṣṭra fiai, az öt Pāṇḍava pedig Pāṇḍu fiai – a *Mahābhārata* fő története a család e két ága közt dúló viszály és véres harc, amelyben Bhīṣma végig komoly szerepet játszott.<sup>329</sup>

<sup>327</sup> E lányok harmadik testvére Ambā.

<sup>328</sup> Satyavatī korábban szült fia, apja Parāśara. Vyāsa bölcs a hagyomány szerint a *Mahābhārata* szerzője.

<sup>329</sup> A *Puranic Encyclopaedia* (Vettam Mani 1975: 136) a *Mahābhārata* könyveiből 85 olyan eseményt sorol fel, amelyben Bhīṣma fontos vagy kulcsszerepet játszik.

Ambikā és Ambalikā mellett a harmadik testvérnek, Ambānak fontos szerepe van Bhīṣma életében. Bhīṣma a három lányt férjválasztásuk (*svayaṃvara*) előtt elhurcolta Vicitravīrya számára. Ambā viszont megvallotta Sālva király iránti szerelmét, erre Bhīṣma elvitte őt a királyhoz, aki ugyan elismerte a szerelmüket, de megtagadta Ambāt, és javasolta, hogy a lányt inkább Bhīṣma vegye feleségül, ha már elhurcolta, ám ő erre fogadalma miatt nem volt hajlandó. Ambā bosszút esküdött ellene, de Bhīṣmát nem lehetett megölni. Śiva viszont megígérte Ambānak hosszú aszkézise jutalmaként, hogy következő életében férfi lehet, és megölheti Bhīṣmát. Drupada király lányaként született meg, Śikhandī néven fiúként nevelték, és ki is házасították, de az ifjú feleség számára kiderült, hogy Śikhandī valójában lány. Emiatt háborúskodás készülődött a két királyság közt, Śikhandī bánatában öngyilkos akart lenni, de az erdőben összetalálkozott egy *yakṣával*, akivel megegyeztek, hogy nemet cserélnek, így helyreállt a béke. Droṇa tanította íjásatra, a nagy csatában kocsihajtóként vett részt a Pāṇḍavák ellen, és általa volt lehetséges Bhīṣma megölése.

## Bhīṣma halála

Bhīṣma nagy harcos is volt, a legnagyobb. A harcoló hercegek nagyapja volt, és a harc során többször megpróbált békét teremteni, de Duryodhanával, a kuruk vezérével nem járt sikerrel. Abban reménykedett, hogy talán halála elhozza a békét. A csata tizedik napján Arjuna segítségével Śikhandī több nyilat is belelőtt Bhīṣmába, aki ezen a ponton elhatározta, hogy leteszi a fegyvert, és meghal. Tudta ugyanis, hogy amíg ő harcol, a Pāṇḍavák nem győzhetnek, és mivel azt is tudta, hogy Śikhandīt Brahmā nőnek teremtette, nő ellen pedig nem akart harcolni, ez a helyzet alkalmas volt halálának időpontjául. Felhagyott a harccal, Śikhandī és Arjuna nyílzáporral árasztották el, és amikor lefordult harci szekereéről, a testébe fúródott nyilak lettek a halálos ágya (5. ábra), teste nem érintette a földet, mennyei érzés töltötte el, eső öntözte, és megremegett a föld.<sup>330</sup>

A kuruk megzavarodtak, a Pāṇḍavák ünnepeltek. De még nem engedte el az életét, meg akarta várni a nyári napforduló idejét.<sup>331</sup> A kauravák hadvezére, Duryodhana értesítette Droṇát, aki felfüggesztette a harcot, így tettek a Pāṇḍavák is, majd „százvezrek” járultak a haldokló Bhīṣma elé. Bhīṣma köszöntötte a nagy harcosokat, és párnát kért lecsüngő feje alá. Hoztak is neki puha párnákat, de Bhīṣma kinevette őket, mondván, nem illenek egy hős fekhelyéhez. Ekkor Arjuna felvette Gāṇḍīva nevű íját, és kilőtt három nyilat, melyek megtámasztották Bhīṣma fejét. Ezután Bhīṣma kérte, hogy ássanak köré védárkot, hogy hódolhasson a Napnak, és hogy hagyják abba a

<sup>330</sup> *dharaṇīm nāsprśac cāpi śarasamghaiḥ samācitaiḥ || śaratalpe maheśvāsam śayānam puruṣarṣabham | rathāt prapatitaṃ cainaṃ divyo bhāvaḥ samāviśat || abhyavarṣata parjanyaḥ prākampata ca medinī |* (Mahābhārata 6, 114, 84c–86b)

<sup>331</sup> *dhārayām āsa ca prāṇān patito 'pi hi bhūtale | uttarāyaṇam anvicchan bhīṣmaḥ kurupitāmahaḥ* (Mahābhārata 6, 114, 89c–f)

harcot meg az ellenségeskedést.<sup>332</sup> Ezután nyíleltávolításban jártas orvosok érkeztek, de elküldte őket.<sup>333</sup> Majd különféle országok urai érkeztek, tisztelettel jobbról körüljárták Bhīṣmát, és távoztak. Másnap *kṣatriyāk* érkeztek, nők is, gyerekek is, táncosok, kurtizánok: mindenki örvendett egymásnak. Viszont Bhīṣmának nagy fájdalmai voltak, vizet kért, ekkor Arjuna az ijával, Gāṇḍīvával Bhīṣma jobbjánál felhasította a földet, ahonnét hűvös, illatos vízsugár áradt. A hős Duryodhanát kárhoztatta, megjósolva halálát, majd Arjunát dicsérte, és arra ösztökölte, hogy teremtsen békét – erre épp az ő halála ad lehetőséget. Végül hallgatásba merült, a királyok visszavonultak. Ekkor Karṇa érkezett. Azt mondta, hogy ő az, akit Bhīṣma mindig gyűlölt. Bhīṣma elküldte az öröket, átölelte Karṇát, elmondta neki, hogy sosem gyűlölte, feltárta Karṇa származását (a Nap és Kuntī fia, így vér szerint Pāṇḍava). Karṇa is megbocsátást kért minden rossz szava miatt, majd engedélyt, hogy folytathassa a harcot. Bhīṣma tudomásul vette, hogy nem sikerült nyugalmat teremtenie.<sup>334</sup>

Itt megszakad e történet fonala, az eposz elmeséli a háború további alakulását. Bhīṣma végig nyílágyán marad. A 12–13. (*Śāntiparvan* és *Anuśāsanaparvan*) kötetben Yudhiṣṭhira, Kṛṣṇa és mások felkeresik és körbeülik a haldokló Bhīṣmát, aki hosszú etikai és filozófiai tartalmú tanításokat ad számukra. A kötet végén Bhīṣma *yogin* módján hal meg, feje búbján át száll ki belőle a lélegzet, égi dobok hangja és virágesső kíséri. Máglyát raknak, testét vászonnal és virágfüzérékkel fedik, áldozati szertartás mellett elhamvasztják, közben legyezővel legyezik a máglyát,<sup>335</sup> végül mindnyájan a Gangesz folyóhoz, Bhīṣma anyjához vonulnak.

## A szerepek hasonlósága

A halotti szertartásoknak nyilván lehetnek eleve hasonló elemei, főleg nagyjából ugyanazon kultúrán belül. Például hogy a halottnak várnia kell, míg megszerveződik a szertartás, értesítik az érintetteket. A körülményekben is meglehetnek ugyanazok az elemek: a rokonok összegyűlése, a búcsúzás (a haldokló búcsúzása, a hátrahagyottak búcsúja), megbékülés személyekkel, egyfajta ünneplés avagy tor a szükséges kellékekkel (virág, hangszer), illetve természetesen a vallásos elemek, esetleg isteni közreműködés. A Buddha és Bhīṣma halála körüli eseményekben is megtalálhatók ilyen hasonló elemek, például a halott vászonba tekerése, ünneplés, a nagy

<sup>332</sup> *parikhā khanyatām atra mamāvasadane nṛpāḥ | upāśiṣye vivasvantam evaṃ śaraśatācītaḥ | upāramadhvaṃ saṃgrāmād vairāṇy utsṛjya pārthivāḥ ||* (*Mahābhārata* 6, 115, 50)

<sup>333</sup> *kṣatradharmaprasastāṃ hi prāpto 'smi paramāṃ gatim || naiṣa dharmo mahīpālāḥ śaratalpagatasya me ||* (*Mahābhārata* 6, 115, 53c–54b)

<sup>334</sup> *praśame hi kṛto yatnaḥ sucirāt suciraṃ mayā | na caiva śakitaḥ kartuṃ yato dharmas tato jayaḥ ||* (*Mahābhārata* 6, 117, 33)

<sup>335</sup> *yudhiṣṭhiras tu gāṇḍeyaṃ viduraś ca mahāmatih | chādayām āsatur ubhau kṣaumair mālāyāś ca kauravam || dhārayām āsa tasyātha yuyutsuś chatram uttamam | cāmaravyajane śubhre bhīmasenārjunāv ubhau ||* (*Mahābhārata* 13, 154, 9–10d)

embernek kijáró sok résztvevő. A két történetben azonban sok az eltérés is: Bhīṣma ravatalnak tekinthető íjágya, illetve a Buddha vasteknője lényegileg különbözik.

Másfelől a *sutta* sokkal részletesebb és aprólékosabb, viszont töredékes; az eposz egységesebb, noha meglehetősen más anyagnak tűnik a háború után elmondott hosszas tanítás a hamvasztás rövid leírásával (12–13. *parvan*). Mindkét szövegre jellemző azonban, hogy a halál előtti eseményekre koncentrál, noha a Buddha esetében a hamvak szétoztása is fontossá válik, ami egy olyan részlet, amely Bhīṣma halálánál nem jelenik meg. E különbség mögött a Buddha valamilyen értelemben uralkodói (*cakravartin*) alakja állhat, amelyhez a hamvak szétoztása (és mint láttuk, talán a vasteknő szerepeltetése is) szervesen hozzátartozik. Bhīṣmánál viszont nincs meg az uralkodói szerepkör, ezért ezek a részletek ott hiányoznak.

A két nagy ember társadalmi szerepe és megítélése viszont sokban azonos. Mindkettő életútja elején felmerült az a lehetőség, hogy királyok legyenek. A Buddha-legendában a jóslat erről szólt, Bhīṣma pedig elsőszülöttként a trón várományosa volt. Viszont mindketten lemondtak erről a lehetőségről: a legenda szerint a Buddha vándorútra térése egy súlyos kiábrándulásnak köszönhető (megundorodott a palotahölgyektől), és apja akarata ellen való volt, míg Bhīṣma politikai elvárásoknak engedve épp apja érdekeit szem előtt tartva vállalta a cölibátust. Mindketten önként tették, áldozatot hozva, és érdekes módon mindkettőjükénél nőkel<sup>336</sup> való konfliktus is van a háttérben, mindketten lemondtak a szexualitásról, a családról, és mivel a hagyomány szerint ezek a lemondások a férfiembert az élet más terén különleges erővel ruházzák fel, akkor az őket körülvevő nagy tisztelet is érhető.

Bhīṣma félelmetességének egyik tényezője az a kegy, amelyben apja részesítette, ti. hogy lényegében halhatatlan, pontosabban maga választhatja meg halálának időpontját. Ez valóban rendkívül lényeges eleme a *Mahābhārata* fő történetének. Ugyanis ha Bhīṣma nem hal meg, hanem végig harcol, akkor vagy patthelyzet alakul ki, vagy a Kauravák győznek, szóval Bhīṣmának mindenképp meg kellett halnia. Bhīṣma nagyszerűsége éppen az, hogy képes az életéről is lemondani. Emberfeletti erővel rendelkezik az, aki képes lemondani mindenről, amihez az emberek ragaszkodnak: szerelemről, életről. Az eposzban Bhīṣma különleges szerepet kap, de nem isten: nagyon is ember, aki rengeteget szenved, és elképzelhetetlenül nehéz döntéseket képes meghozni. Bizonyos értelemben ez elmondható a Buddháról is, aki, bár az idők folyamán egyre több isteni jellemzőt kap, a konzervatívabb hagyományban mindig is megtartja emberi mivoltát. Az, hogy ő is képes lemondani egyfajta halhatatlanságról, illetve ő maga választja meg halálának időpontját (Obeyesekere 2003: 28), megvan a *suttá*ban is:

---

<sup>336</sup> Bhīṣma esetében mostohaanyja, Satyavatī és a három nővér (Ambā, Ambikā és Ambalikā) a végzetes női szereplők. A Buddhánál is van hasonló elem: a hagyomány szerint anyja, Māyā a szülésben meghalt, és az ő húga nevelte Gotamát. A Buddhának (még *bodhisattva*ként) ugyan volt felesége, de a legenda szerint egyszerűen faképnél hagyta őt újszülött fiával, amikor elhagyta otthonát. Ennek a valóságtartalma persze meglehetősen kétséges. A Buddhának ezen kívül közelebbi ismeretsége Ambapālival vagy másként Ambakával volt, egy városi kurtizánnal, aki mangóligetét a *saṅghának* ajándékozta. A név hasonlóság érdekes, de inkább csak megszólítások ('anya, anyácska').

Aki a csodás képességek négy alapját kiművelte, megsokszorozta, begyakorolta, megszilárdította, megalapozta, kiismerte és megvalósította, az egy világkorszakig vagy akár a nagy világkorszak végéig is élhet, ha úgy akarja. És az általjutott mindezt megvalósította, élhetne hát így sokáig is. (Mahāparinibbāna-sutta, DN 16; Dn ii 103)

Egy másik, többször visszatérő kifejezés („lemond az életéről”) a halál tudatos választására utal:

Ezt (ti. a saját testét) pedig az általjutott elhagyta, eldobta, elvetette, eleresztette, elengedte – *lemondott az életéről*. Egyértelműen megmondta, hogy teljes ellobbanása nemsokára bekövetkezik: három hónap múlva megtörténik. És képtelenség, hogy az általjutott ezt visszavonja azért, hogy éljen. [...] Akkor a nagyszent a Csápála-szentélynél tudatosan figyelmes állapotban, visszavonhatatlanul *lemondott az életéről*.<sup>337</sup>

(Mahāparinibbāna-sutta, DN 16; Dn ii 118, 107)

A halála folyamatát is úgy mutatja be a szöveg, mint valami tudatos meditációt:

Akkor a nagyszent az öntudat érzetének megszűnéséből kilépve a „sem öntudat, sem öntudatlanság” területébe merült. Azután a teljes nincstelenség területébe, majd a tudat végső területébe, majd a tér végtelenségének területébe, azután a negyedik elmélyedésbe, a harmadik, a második és az első elmélyedésbe merült. Ebből kilépve a második, a harmadik, majd a negyedik elmélyedésbe merült. Amint kilépett a negyedik elmélyedésből, megtörtént a nagyszent teljes ellobbanása.

(Mahāparinibbāna-sutta, DN 16; Dn ii 156)

Bhīṣma *kṣatriya* volt, mégis őt tartották a legnagyobb *brāhmaṇ*ának, és Buddha esetén is megvan a hagyomány, hogy *kṣatriya* családból származik, noha vándoraszketaként a kasztbeli hovatartozások megszűnnek. Bhīṣma egész életében *brahmacār*inként élt, hasonlóan egy buddhista szerzeteshez, illetve a Buddhához; mindketten a jámborság (*brahmacarya*) példaképei lettek. Mindketten a *dharma* nagy tanítói voltak, és határtalan bölcsességet tulajdonítottak nekik. A Buddha fokozatosan a mindentudó bölcs alakját vette fel, sőt varázsképesekkel is felruházták. Az, hogy a *dharmáról* mindent tudott, természetes, viszont kérdezték világi ügyekben is, például arról, lehet-e a *vajjik* közt viszályt szítani. Bhīṣma is szinte mindentudó volt, politikai, államigazgatási, vallási, családi, filozófiai kérdésekben a fő tekintélynek számított.

Az általuk képviselt értékrend is megfelel egymásnak (noha a *dharma* alatt más filozófiai-vallási elképzeléseket kell érteni kettejük esetében). A Buddha a belső béke, a megnyugvás (páli:

---

<sup>337</sup> *Atha kho bhagavā cāpāle cetiye sato sampajāno āyusāṅkhāraṃ ossaji*: szó szerint „elengedte az életben tartó meghatározottságot”, azaz feladta az életösztönét.

*upasama*) elérését tanította,<sup>338</sup> Bhīṣma a világban akart nyugalmat (*praśama*) és békét teremteni. A buddhai harcosság talán a megvilágosodása előtti szélsőséges aszkézisében és Mārával, a Gonosszal szemben folytatott ádáz küzdelmében nyilvánul meg, míg Bhīṣma harcos mivolta nyilvánvaló.

## Íjágy

Az eposzi történet vonalvezetése, legalábbis a csata újrakezdéséig, világos. A buddhai történet viszont mozaikos, olyan, ami történetmorzsákon alapul, kissé ideologikus és sokkal kevésbé hihető. Természetesen az íjágyon heteken át tartó haldoklás, majd a képtelenül hosszú tanítás is teljesen fiktív. A nyílvesztőággal is vannak problémák, a kép esetleg azt sugallhatja, hogy Bhīṣmát hátbalőtték, mintha menekült volna. Az esemény ábrázolásai is megoszlanak e szempontból: van, ahol csak alatta vannak nyilak, máshol a mellkasában is. Az a jelenet viszont, amikor Arjuna három nyilat lő Bhīṣma feje alá, inkább arra utal, hogy talán valami ravatalozási szokásról lehetett szó eredetileg, amikor egy nagy harcost tényleg egy nyílágyon terítették ki. Az eposzíró talán ezt a régi szokást alakította át irodalmilag érdekesebb formára. Az ilyen túlzások nem idegenek az epikus hagyománytól, ahogyan a páli kánon is hemzseg a nyilvánvaló túlzásoktól (a csatában százezrek jönnek-mennek, harcolnak; a Buddhát minimum ötszáz szerzetes kíséri). Az, hogy az íjágyon fekvés valamilyen temetési szokás emlékezetén alapul, inkább csak egy ötlet, viszont az, hogy a Buddha hamvasztásának leírásában egy ehhez nagyon hasonló képet látunk, bizonyosnak tűnik. Mi is a dárdakerítés és az íjágy szerepe? Elevenítsük fel a szöveget:

Akkor a kuszinárai mallák a tanácskozás házában *dárdáikból rácsot* vontak a nagyszent maradványai köré, *íjaikból kerítést* állítottak, és hét napon át tánccal, énekkel, zenével, virágfüzérékkel, füstölőkkel tisztelegtek előtte, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki.<sup>339</sup>

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 164)

A páli *sattipaṇjara* szó szerint 'dárdakalitka', a *dhanupākāra* pedig 'íjkerítés'. Az elsőt elképzelhetjük dárdákból vagy nyilakból készített szabályos emelvényként, a másodikat pedig valami védvonalnak. Ugyanezt látjuk Bhīṣmánál is: a nyílágy lényegében egy emelvény,

<sup>338</sup> „Az általjutott felismerte a mindkét szélet elkerülő középutat, amely látást és tudást ad, elcsituláshoz (páli: *upasama*), felismeréshez, megvilágosodáshoz, ellobbanáshoz vezet.” (*Dhammacakkappavattana-sutta*; SN 56, 11)

<sup>339</sup> *Atha kho kosinārakā mallā bhagavato sarīrāni sattāhaṃ sandhāgāre sattipaṇjaraṃ karitvā dhanupākāraṃ parikkhipāpetvā naccehi gūthehi vāditehi mālehi gandhehi sakkariṃsu garuṃ karimṃsu mānesuṃ pūjesuṃ.*

védműnek pedig ásat maga köré egy árkot vagy sáncot (*parikhā*<sup>340</sup>). Mindkét esetben világos a funkció, a védelem: a Buddha hamvait meg kell őrizni, míg meg nem érkeznek az igénylők; Bhīṣmát pedig körül kell bástyázni, hogy a háború folytatódhasson, ő pedig bántatlanul haldokolhasson (noha a szöveg homályos magyarázata szerint azért kéri a sáncot, hogy hódolhasson a Napnak).

A fentiek alapján a két leírás közötti kapcsolat valószínűnek tűnik, az viszont továbbra is kérdés marad, hogy milyen viszonyban vannak egymással.

## Vízszugár, ragyogó bőr, párna, megbocsátás, mulatság

A két szöveg részletes elemzése tárhat fel még további tartalmi hasonlóságokat. Íme néhány ezekből a teljesség igénye nélkül:

A disznóhústól (Obeyesekere 2003:19) megbetegedett Buddha vizet kér, ahogyan a haldokló Bhīṣma is vizet kér. A ravatal, illetve a máglya mellett megjelenő vízszugár is ilyen párhuzamnak tekinthető: Bhīṣma vizet kért, Arjuna nyilával felhasította a földet, amelyből vízszugár áradt ki; a Buddhának viszont a máglyáját oltották ki vízszugarak:

Miután a test elégett, a levegőben vízszugarak jelentek meg, és oltani kezdték a nagyszent máglyáját.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 164)

A nyílágyon fekvő Bhīṣma különösen fényesen ragyog, amiképp a Buddha bőre is ragyogó:

Egy általjutott bőrszíne két alkalommal rendkívül tiszta és ragyogó. Éspedig mikor? Azon az éjszakán, amikor eléri a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást, és azon az éjszakán, amikor eléri a tüzelőmaradvány nélküli teljes ellobbanás állapotát.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 134)

Sajátos hangulata van annak az epizódnak, amikor Bhīṣma párnát kér lecsüngő feje alá. A buddhai történetben ennek ez felelhet meg:

Vess nekem ágyat az iker szálafejpár közé, magas párnával a fejemnek! Elfáradtam, lefeküdnék.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 137)

---

<sup>340</sup> A *parikhā* 'árok, sánc' páliul és szanszkritul ugyanolyan alakú. A szanszkrit *prākāra*, páli *pākāra* jelentése 'fal, kerítés', a páliban 'védfal' is. A két szó közt a hasonló hangzás ellenére nincs etimológiai kapcsolat, a jelentésük viszont nagyon hasonló.



Hasonló elem lehet Bhīṣma Karṇával való megbékélése, illetve az, hogy a Buddha megbocsát, és felmenti Cundát, akinek az étele okozta a halálát; vagy ahogy Bhīṣma Arjunára bízta szellemi örökségét, illetve ahogy a Buddha éppenhogy megtagadja az utódkijelölést.

A Pāṇḍavák Bhīṣma eleste felett érzett ambivalens öröme rémelt Subhadda szerzetes öröme:

Elég volt, testvéreim! Ne keseregjete, ne siránkozzatok. A nagy *szamana* szabadjára engedett minket. Nyomasztó is volt, hogy megmondta nekünk, mi illik, és mi nem. Mostantól viszont azt tehetjük, amit akarunk, amit meg nem akarunk, azt nem fogjuk megtenni.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 162)

A haldokló Bhīṣma köré gyülekező nép, a táncosok és kurtizánok képe felsejlik a mallák hét napon át tartó ünneplésében a kiterített Buddha teste mellett:

És a kuzsinárai mallák a füstölőkkel, a virágfüzérékkel, az összes hangszerrel és ötszáz rend ruhával elmentek a Felső járásra, a mallák szálaligetébe. Ott táncol, énekel, zenével, virágfüzérékkel, füstölőkkel tisztelegtek a nagyszent teste előtt, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki; szöveteket kifeszítve pavilonokat állítottak, és egy egész napot ott töltöttek.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16; Dn ii 159)

A *sutta* Buddha-képe és a *Mahābhārata* Bhīṣma-képe közt a párhuzamok meggyőzőek. A párhuzamok keletkezéstörténete pontosan nem rekonstruálható, az egyezések származhatnak közös forrásból, de a kölcsönös egymásra hatás sem kizárható. Mégis valószínűbb az a lehetőség, hogy a buddhai történet íródott azon képzetek mentén, amelyeket a *Mahābhārata*-ban láthatunk. A buddhai hagyomány területi magja Kelet-India, Bronkhorst terminológiájával Nagy-Magadha, és ez a környék az, ahol a *Rāmāyaṇa* eredeti magja is keletkezhetett. A *Mahābhārata* viszont a középső, klasszikus bráhmanikus területhez köthető.<sup>341</sup> Hogyan lehetséges akkor, hogy a *sutta* a *Mahābhārata* fő történetéhez kapcsolható?<sup>342</sup> Bizonyosat nem lehet mondani, de valószínűsíthető, hogy a *sutta* megformálódása idején a nyugati védikus kultúra hatása már nagyon erős volt, illetve a buddhista eszmék már bőven elérték a nyugati területeket, azaz a két kultúra összeolvadása javában zajlott. Mindezek alapján tehát inkább az valószínűsíthető, hogy a *Mahābhārata* Bhīṣma-története volt hatással a *Mahāparinibbāna-suttára*.

A Buddha személyes élettörténetének kezdetéről (születése, gyermekora, ifjúsága) már a korabeli buddhista közösségnek sem voltak megbízható ismeretei, a kommentárok életrajzi

<sup>341</sup> Bhīṣma anyja a Gaṅgā folyó, ami a folyóhoz köthető földrajzi területet feltételezi otthonosnak.

<sup>342</sup> A fő történet nyilván a legrégebbi maghoz tartozik, a beszúrák, mellékszálak alapvetően későbbi kiegészítések. A Bhīṣma-epizód és a *sutta* közötti hatások irányának pontosabb meghatározásához a *Mahābhārata* belső kronológiáját is ismerni kellene.

elemei inkább legendák. A halálára vonatkozó események leírása meglehetősen részletes, ellenben számos epizód szintén legendás. A mozaikok összeillesztése során a szerkesztők meglévő mintákat követhettek. Egyrészt a Buddhát a *cakravartin* király nem világi megfelelőjévé tették, másrészt tudat alatt vagy hallgatólagosan Bhīṣma alakját társították hozzá. Bhīṣma élettörténete és személyisége ugyanis ehhez megfelelő volt, továbbá alkalmas volt arra is, hogy a Buddha halála után kialakuló vitákat az utódlás kérdéséről, a *saṅghān* belül formálódó irányzatok közti ellenségeskedésekről, illetve a hamvak szétosztásáról bemutassák. Bhīṣma ugyanis mindig a megbékélésre törekedett, de a háborút nem tudta megakadályozni. A Buddha is azt szerette volna, ha a *saṅghā*ban nem dúlnak viszályok, ám halála után a közösség szétszakadt. A *sutta* keletkezésének idején a *saṅgha* szakadása már tény volt. A *sutta* összeállítói azzal, hogy a Buddha halálát tudattalanul vagy hallgatólagosan valamiképp Bhīṣma halálával kapcsolták össze, talán azt tudatták szomorúan az utókorral, hogy a Buddha éppúgy elbukott a *saṅghān* belüli béke megteremtésében, mint ahogyan Bhīṣma a háború megakadályozásában.

A buddhista hagyományban Bhīṣma alakja közvetlenül szinte nem is jelenik meg.<sup>343</sup> A *Saddharmapuṇḍarīka-sūtrā*ban viszont van egy vers (4, 53; vö. Sekido 1992), amely érdekes ebből a szempontból: „Mi, uram, a tanítványaid, hallatjuk szavunk ma a legfőbb megvilágosodásról, és megvilágítjuk a szót (tanítást), mely megvilágosodásra vezet, ezért mi Bhīṣmával felérő tanítványok vagyunk.”<sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> Ásvaghośánál háromszor szerepel (Cross 2015).

<sup>344</sup> *Adyo vayoṃ śrāvakaḥhūta nātha saṃśrāvaiṣyāmatha cāgrabodhim / bodhīya śabdaṃ ca prakāśayamas teno vayoṃ śrāvaka bhīṣmakalpāḥ.*

## Szexuális tradíció nyomai a páli kánonban

A fejezeteim ellentmondásosnak látszik: szexualitás és páli kánon? A buddhista, ezen belül különösen a ceyloni *theravāda* tradícióra a totális szexuális represszió a jellemző – viszont ez már önmagában is a szexualitással való foglalkozás. A fejezet nem a represszió buddhista formáit tárgyalja, hanem éppen az ezek miatt vagy ellenére is a szövegekben fel-felbukkanó szexuális tartalmak után kutat. A buddhizmus lényegében világi környezetben működik, ami természetes kihívást jelent számára. Viszont a világban megjelenő szexualitásnak számtalan formája van, a szaporodási funkció csak az egyik aspektusa. A szexualitás a természetéből fakadóan valamiképp kívülre ér a normál tapasztalaton (transzcendens): mint élmény, mint teremtetőerő, mint mágia. Emiatt a köznapi megjelenési formái mellett rítusok és praktikák tárgya és eszköze is, azaz vallási jelenséggé is megjelenik nem csak Indiában, hanem általában az archaikus kultúrákban. A fejezet első részében tárgyalt görög párhuzamok a jelenségnek erre az univerzalizására kíváncsják fordítani a figyelmet. Nem cél a két kulturális hagyaték összehasonlítása, viszont ahol a két kultúra egymásra hatása jobban látszik, az említésre kerül majd. A korai görög anyagból csak Nagy Sándor indiai jelenlétéhez köthető néhány adatot tárok elő: Megaszthenész és más történetírók beszámolóit és a cinikus filozófiai iskola nyomait, illetve a Dionüszosz-kultusz néhány olyan jellegzetességét, amelyik rokonságot mutat az intézményesült vallásosságtól némiképp független, szexuális elemeket is tartalmazó, indiai mágikus-rituális vallásgyakorlattal.

### Görög párhuzamok

Megaszthenész leírása sok tekintetben megfelel annak, amit az ind anyagból is ismerünk. Világosan elkülönül nála a *brāhmaṇa* és a *samaṇa*, de nem világosak a két csoporton belüli különbségek. Megaszthenész leírása épp azt tükrözi, hogy *brāhmaṇa* és a *samaṇa* csupán néhány meghatározó jellegzetessége miatt két külön csoport: az egyik születési jogon öröklődő státusz, a másik választás útján jön létre (megtéréssel), legalábbis a szerzetes-szerű *samaṇák* esetén. Megaszthenész érzékeli, hogy bráhminből is többféle van (királyi szolgálatban lévő, családost, erdei, ritualista stb.), és *samaṇá*ból is (vándor, meztelen, orvos, varázsló, aszkéta stb.). Azaz közvetíti a korabeli vallásos társadalom sokszínűségét. A sokszínűség ma is akkora, hogy szinte senki nem képes eligazodni az egyes vallási szekták és alszekták között – úgy tűnik, ez ind jellegzetesség. Teljesen természetes tehát, hogy azok a források, amelyek Megaszthenészhez, vagy Nagy Sándor krónikás kortársaihoz képest másodlagosak, még kevésbé képesek erre.

Pürrhón (i. e. 365–275) a görög szkeptikus iskola alapító figurája Nagy Sándor hadseregével személyesen járt Indiában és minden bizonnyal nagy hatással volt rá az indiai szentemberek aszketikus gyakorlata, az érzékek elutasítása, szenvedélymentességük. Tanítványa, Timón nem is az általa képviselt elvek miatt dicséri, hanem életvitele, nyugalma és egykedvősége

miatt, amelyek inkább sztoikus erényeknek számítanak. Akár személyesen is láthatta, amikor Kalanosz Szúszában önként lépett fel a máglyára, mert nem kívánt betegen élni – ez a történet szintén nagyon népszerű lett a görög-római és később a keresztény írók számára.

Nagy Sándor indiai tartózkodása során nagy figyelem irányult az indiai aszketizmus felé, ez az érdeklődés később is megmaradt a görögök részéről. Az önmagát kínzó, általában meztelenül járó, de amúgy derűs, és nagy társadalmi elismertséget kivívó szentembernek nincs pontos görög megfelelője.<sup>345</sup> Nagy Sándor különös érdeklődést mutatott az ilyenek iránt, és Ónészikritosz révén kapcsolatba is került tizenöt gyakorlóval, akiket meghívott magukhoz, viszont csak egy, Kalanosz nevű ment el hozzá. Ónészikritosz azonban tárgyalt velük, az aszkéták (vagy bráhminok) vezetője, Dandamisz<sup>346</sup> olyasféle nézeteket fogalmazott meg, amelyek a görög cinikus iskoláéval meglehetősen hasonlóságokat mutatnak, viszont ez valószínűleg Ónészikritosz beszámolójára megy vissza, aki úgy tűnik, Diogenészt vette mintául.<sup>347</sup> Az aszkétákkal való tárgyalásnak nyilván nyelvi nehézségei is voltak, valószínűleg több fordításon keresztül kommunikálhattak. Nagy Sándor és az aszkéták találkozása később (i. sz. 2. századtól) alakult legendává, amelyben már a görög cinikus elvek hiányosságát hangsúlyozzák az indiai aszketizmus morális felsőbbségéhez képest; ebben már keresztény hatás is érvényesül.

Izgalmas összehasonlítást szolgáltat Daniel Ingalls.<sup>348</sup> Bemutatja azokat a zavarbaejtő hasonlóságokat, amelyek az ókori görög cinikusok és az indiai *pāśupaták*<sup>349</sup> gyakorlatában figyelhetőek meg. Legjellegzetesebb az obszcenitást is tartalmazó normaszegés, a szándékosan provokatív viselkedés és beszédmód. Az athéni cinikus filozófiai iskola első nyomainak az i. e. 4. századra nyúlnak vissza, az iskola legismertebb alakja Diogenész. A *pāśupaták* legkorábbi említése a *Mahābhārata* késői rétegében (i. e. 150 és i. sz. 150) fordul elő.<sup>350</sup> Syre (1999: 42. skk.) összegyűjti a Nagy Sándor indiai hadjárata során megismert indiai aszkétákról szóló történetírói feljegyzéseket (amelyek Nagy Sándor korabeli életrajzaiból származnak), és feltételezi, hogy az aszkéták *jainák* voltak. Ingalls (1962: 296, 30. l.) viszont felveti, hogy inkább *pāśupaták* lehettek. A két iskola követőinek jellegzetes életmódja – az ócska rongyok viselése, az állatimitáció, egyfajta örültség, vándor életmód stb. – annyira erős párhuzamot szolgáltat, hogy könnyű lenne akár közvetlen kapcsolatot is feltételezni köztük, de Ingalls ezt nem teszi (noha az

<sup>345</sup> Sedlar 1980: 68. skk.

<sup>346</sup> Dandamisz és Kalanosz (utóbbi önkéntes máglyahalála) népszerű volt az antikvitásban, sokan írnak róluk: (Pseudo-) Arriános, (Pseudo-) Órigenész, Plutarkhosz, Sztrabón, Palládiosz, Ambróziusz, Plíniosz.

<sup>347</sup> Diogenész Laertiosz szerint Diogenész tanítványa volt.

<sup>348</sup> Ingalls 1962.

<sup>349</sup> Ingalls a *pāśupata* tradíciót egy bizonyos Lakulíśa (a nevet kapcsolatba hozza Héraklész nevével) nevű szerzőnek tulajdonított szöveg alapján mutatja be, ez a *Pāśupata-sūtra*. Ingalls (1962: 284) i. sz. 100. körülre helyezi a szöveg keletkezését.

<sup>350</sup> Ingalls 1962: 283.

eszmék indek és görögök közötti cseréjét vizsgáló tudományos kutatások eredményei ezt eleve nem zárják ki.)<sup>351</sup>

Érdekes adatot közöl Sextus Empiricus (i.sz. 1–2. század). Az adat forrása nem ismert, és megbízhatósága is kérdéses, inkább szóbeszédnek látszik. Ha így is volna, akkor sem világos, milyen indiai forrás (szöveg, kultusz, szokás) erősíthetné meg. Talán csak arról van szó, hogy mivel a történetírók gyakran említették, hogy vannak meztelen aszkéták, illetve az átlagos emberek is kevés ruhát viselnek, a meztelenségből következtettek a nyilvános közösülésre.

[...] az indusok nyilvánosan közösülnek nőkkel, a legtöbb más nép ezt utálatosnak tartja. (Kendeffy 1998: 206)

Néhány indiai a nővel történő nyilvános közösülést sem tekinti hitványságnak, noha nálunk ezt hitványságnak tartják, ők ugyanis nyilvánosan, különbségekre nem adva közösülnek – ugyanezt hallottuk Kratészről, a filozófusról is. (Kendeffy 1998: 353)

A valószínűleg kis-ázsiai eredetű Dionüszosz-kultusz és az ehhez kapcsolódó orphikus hagyomány különleges helyet foglal el a klasszikus görög-római kultúrában. E kultuszokhoz tartozó mitológiai történeteknek és maguknak a kultikus cselekményeknek számos elemét kapcsolatba hozták Indiával. Dionüszosz a Héra által rábocsájtott örvületében bejárta a fél világot, és miután kigyógyult, orgiasztikus misztériumok részesévé vált, amelyet ezután mindenhol elterjesztett, amerre csak járt. Indiai tartózkodását és győzelmét (6. ábra) jól ismeri a hagyomány, és ezzel kapcsolatba hozzák Nagy Sándor indiai hadjáratát is (i. e. 327–326). Dionüszosznak számos jellegzetessége van, erősen kapcsolódik a természeti világhoz, a vegetációhoz, a növényekhez, különösen a fákhhoz, valamint a termékenységhöz. Ő a bor istene, illetve ehhez kapcsolódóan az örvület és az ekstázis okozója, aki képes akár gyilkosságba is hajszolni a követőjét vagy áldozatát. Ő a lélek ura, aki a zene, tánc, a részegség ekstázisában képes egyesíteni az embert a lelkével.<sup>352</sup>

Śiva vagy Rudra és Dionüszosz szembeötlő hasonlósága régóta ismert tény. A görögök számára Śiva az indiai Dionüszosz, Dionüszosz pedig a keletről jött isten. A hasonlóságoknak számos eleme van: a bor, a tánc, a zene és a hangszerek, az ekstázis, a bika, a kígyók, a hegyek, az éjszakai hangos rítusok dobokkal, tánccal, az örvongó nők, a termékenység, a normaszegő kultuszok,<sup>353</sup> a színház, falloszkultusz, áldozati kultusz, emberáldozat, androgün jellegzetességek, eroticizmus, állati-emberi-isteni alakváltozások stb. A hasonlóságoknak több magyarázata lehet, közös proto-indo-európai eredet, kölcsönzés (mindkét irányból lehetséges), független kialakulás (univerzális kulturális jelenségként) – mindazonáltal a gondolatmenetünk számára a lényeges az, hogy e kultuszok sok tekintetben kívül esnek egyrészt az olümposzi vallásosságra, másrészt az

<sup>351</sup> Az egyik legkorábbi kapcsolat lehetőségét tárta fel Ruzsa Ferenc (2002). Feltételezi, hogy Parmenidész járt Indiában, és bizonyítja, hogy ennek hatása megjelenik a filozófiájában.

<sup>352</sup> Long 1971: 183–184.

<sup>353</sup> Doniger 1980: 81.

orthodox bráhmánikus tradíció fő vonulatain, noha ezekbe végül az irracionális elemek megszelídülése mellett belesimulnak.<sup>354</sup>

Az orphikus tradíció egy izgalmas emléke került elő 1985-ben (7. ábra). A repkénylevelé alakú arany lemezeket egy nő márvány szarkofágjában találták. A lelet az i. e. 4. század végéről származik az ókori Pelinnából.<sup>355</sup> A lemezen lévő szöveg dionüszoszi-bakkhuszi halotti misztériummal kapcsolatos tartalmú, számos elemzés született a témában. Az első két mondat különösen érdekes. „Most meghaltál és most megszülettél, háromszor boldog, ezen a napon. Mondd meg Perszephonénak, hogy a Bakkhuszi maga szabadított meg.”<sup>356</sup> A beavatott halála tehát nem teljes megsemmisülést jelent, hanem újraszületés révén valamilyen másik állapotba kerül.<sup>357</sup> Valószínűleg isteni formában történő újraszületésről van szó, az viszont nincs meghatározva, mitől szabadított meg (valószínűleg Hádészről). A szöveg folytatásában szereplő bika és kecske viszont esetleg thériomorf istenségeként való születésre utal. A szöveg drámaisága azt sugallja, hogy a szöveget a rítus során elmondták. Dionüszosz kiterjedt szerepkörének fő jellegzetessége a határok átlépése: ember és természet, ember és állat, nő és férfi, ifjú és öreg, egyén és csoport között, sőt mint ahogy ebből a szövegből látszik, ember és isten, valamint az élet és a halál között is.<sup>358</sup>

A Dionüszosz-Bakkhusz kultusznak számos szexuális aspektusa van. Gyakoriak a fallosz-ábrázolások, szexuális jelenetek, amelyekben emberek, állatok, szatírok vesznek részt (8. ábra). Ezek egy része a termékenységhez, illetve a borhoz és az orgiasztikus misztériumhoz kapcsolódik, más részük viszont az ókori színházi hagyományhoz, ugyanis az ókori görög drámák és komédiák a dionüszoszi ünnepek körébe tartoztak. A vázákön szereplő alakokról időnként világosan látszik, hogy beöltözött emberek, azaz az ábrázolásokon szereplő jelenetek nem feltétlenül vallásos értelműek. Nem könnyű megállapítani, hogy a szexuális, adott esetben meghökkentően obszcén tartalmú ábrázolások pusztán szórakoztatás, humor, dekoráció vagy vágykeltés céljából jöttek létre, avagy a vallásos kultusz körébe tartoznak.<sup>359</sup>

A dionüszoszi kultikus tradíciónak közvetlen hatása is volt, legalábbis az indiai képzőművészetre. Nagy Sándor hadjárata után India észak-nyugati területe, illetve a mai Pakisztán és Afganisztán egy része görög befolyás alatt maradt egészen az időszámításunk kezdetéig. Ezekben a különböző dinasztiák által jegyzett baktriai királyságokban egymásra nagy

<sup>354</sup> Long 1971: 191.

<sup>355</sup> Tsantsanoglou – Parassoglou 1987: 4.

νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένον, τρισὸλβιε, ἄματι τῷδε.

<sup>356</sup> εἰπεῖν Φερσεφόνα σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.

*Now you died and now you were born, thrice happy one, on this day. Tell Persephone that the Bacchic one himself released you. A bull, you rushed into the milk. Suddenly you rushed into the milk. A ram, you fell into the milk. You have the fortunate wine as your honor [or, You have wine as your fortunate honor]. And there await you beneath the earth the rewards that the other happy ones (have).*

<sup>357</sup> Tsantsanoglou – Parassoglou 1987: 11.

<sup>358</sup> Segal 1991: 418.

<sup>359</sup> Johns 1982: 91.

hatással volt a hellenisztikus görög és az india kultúra. A hatás folytatódott a kuśān birodalom idején is, noha a kuśān uralkodókkal számos új, északi, valamint iráni jellegzetesség jelent meg. Mindazonáltal a görögök felől érkezett hatás igen erőteljesnek látszik, főleg a képzőművészetben, de, mint az újabb kutatások mutatják,<sup>360</sup> a filozófia terén is. A kulturális keveredésnek különösen látványos része a gandhārai buddhista képzőművészet, amely hellenisztikus képzőművészeti stílusban ábrázol indiai, azon belül kifejezetten buddhista tematikát. Viszont előfordul, hogy bizonyos hellenisztikus mitológikus elemek jelennek meg indiai stílusú ábrázolásokon, így a dionüszoszi kultusz egyes elemeit is fel lehet fedezni (9. ábra.)

Śiva alakjának számos jellegzetessége van az indiai vallási hagyományban, nehéz különbséget tenni az egyes megjelenési formái között. Az epikus-puránikus saivismusban megjelenő alakja (Maheśvara) a legnépszerűbb. Ebben jelenik meg a *liṅga*ként való tisztelete (legkorábbi emléke az i. e. 2. századból, Dél-India), itt tartozik hozzá Nandin, a bika, a háromágú szigony, és a bár Viṣṇuval szembeállítva ő a pusztító istenség, a populáris vallásgyakorlatban kegyesnek (‘śiva’) és segítőkésznek számít. Śiva vadságának védikus vonatkozása is van, amennyiben ő Rudra: a R̥gvedában a kevés róla szóló himnuszban szintén kettős alakban jelenik meg, egyrészt ő az, akit kérni kell, hogy ne ölje meg a marhákat, ne lopja el a gyerekeket, másrészt ő a marhák védelmezője is (Paśupati). Rudra kegyes alakja kerül előtérbe az *upaniṣad*okban, ahol először nevezik kegyesnek (śiva).<sup>361</sup> A haragvó Rudra megszelídítésére tett kísérletnek számíthat, hogy śivának, kegyesnek nevezik, viszont a śiva szó nem indo-európai, és kegyes jelentése mesterkéltnek tűnik. Ruzsa (2013: 23) magyarázata szerint a ‘śiva’ megnevezés dravida eredetű. A *rudra* szó metrikai okokból *rudira*/*rudhira* alakú lehetett, jelentése vörös. A tamilban a vörös/haragos jelentésű szó alakja ‘Civa’, ennek a szanszkritban a ‘śiva’ felel meg. Śiva eredetét szokásos az indo-európai szcénán kívül keresni, amennyiben elfogadjuk, hogy a talán legismertebb indus-völgyi pecsételőn az ő alakja van. Śiva másik jellegzetes megjelenési formája kontrasztban áll a hindu pantheon többi alakjával, amennyiben *yogin* és aszkéta, jellegzetes attribútumai a dob, a koponyalánc, a kobra, a pusztító harmadik szem, a hamuval bekent test. Ő az (Vīrabhadra), aki levágja a bráhmīn Dakṣa fejét, amitől bráhmīn-gyilkosként kívülállóvá válik. (Ezt a történetet szokásos megfeleltetni Euripidész Bakkhánszók című darabjában olvasható történettel, amelyben Dionüszosz által kiváltott örületében Agaué letépi fia, Pentheusz fejét.). Mint *yogin* a világtól távolra húzódik, viszont ellenálhatatlan erotikus vonzerővel rendelkezik, emiatt kiváló szerető. Ő az aki elpusztítja Kāmát, a szerelem istenét, és aki megbünteti azt, aki kővé változtatta a falloszát, és ő a feleségével, Pārvatīval végtelen hosszan szeretkező férj. Megvan benne a szexuális erő és az aszketizmus totális aszexualitása. Azzal, hogy képes

<sup>360</sup> Például: McEvelley, Thomas 2002. *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press.

<sup>361</sup> Doniger 1998: 217.

visszatartani magját, magábagyűjti a termékenységet. Az ember halandó, ezért szükséges számára a szexualitás, hogy fennmaradjon. Az isten halhatatlan, nincs szüksége szexualitásra; az aszkéta: ember és halandó, viszont halhatatlanságra törekszik.<sup>362</sup> Az indiai aszketizmus és szerzetesség minden formája valamiképp összefügg a szexualitással – vagy megkövetelik a totális aszexualitást (a buddhizmus fő sodrában), vagy a szexualitás visszatartásával szerzhető erőket használják túlvilági célok érdekében (bráhmanikus aszkézis), vagy éppen a szexuális energiát manipulálják (a tantrizmus bizonyos formái).

A Megaszthenész és a rá támaszkodó források által bemutatott változatos indiai vallási-filozófia színtérnek csak egy részét látjuk, elsősorban azt, ami a történetírói hagyomány számára és a görögök kíváncsiságának megfelelt. Másrészt mind a klasszikus görög-római, mind az ókori indiai vallási hagyománynak van egy kevésbé hivatalos, titokzatossággal övezett, az aktuális normarendszeren kívüli, de abba be-beszüremkedő vonulata, amelyek hasonló jellegzetességekkel rendelkeznek (szexualitás, megváltozott tudatállapotok, közösségi rituális cselekvések, beavatási gyakorlat stb.). Ennek speciális indiai, a görögök által is különös érdeklődéssel szemlélt megjelenési formája az aszkézis, illetve az ehhez kapcsolódó vallási-filozófiai nézetek, amelyek valamiképp a megszabadulás körébe tartoznak.

## Szerzetesség és mágia

A *theravāda* hagyomány meglehetősen puritán, azaz a felavatott szerzetestől megkövetelik a teljes vagyontalanságot (lényegében egy rend ruha és egy szilke lehet a vagyonuk), a minimális táplálkozást (csak koldulásból szerzett ételt ehetnek és csak egyszer egy nap), a teljes cölibátust (*brahmacariya*), sőt az egy szerzetes életmódját meghatározó erkölcsi elvárások részletei a társadalmi érintkezésüket is erősen korlátozzák

Felhagy a jámbortalansággal, a jámborság útját járja, elvonultan él, tartózkodik a szeretkezés világi szokásától.<sup>363</sup> [...] Tartózkodik a növények és élőlények pusztításától, naponta egyszer étkezik, a megfelelő időben, nem éjszaka. Tartózkodik a komédiások táncos, énekes, zenés mutatóványainak bámulásától. Tartózkodik az olyan alkalmaktól, ahol virágfüzért, illatszert, kenőcsöt viselnek, ékszert hordanak. Tartózkodik a puha és széles fekvőhelytől.

Tartózkodik arany és ezüst elfogadásától. Tartózkodik a nyers gabona vagy nyers hús elfogadásától. Tartózkodik nők és lányok, illetve szolgálólányok és szolgálk elfogadásától; kecske, juh, kakas és disznó, elefánt, tehén, csődör és kanca elfogadásától; föld és tanya elfogadásától.

(*Mahātaṇhāsāṅkhaya-sutta* MN 38, Mn i 267–268.)

---

<sup>362</sup> Doniger 1998: 221.

<sup>363</sup> *Abrahmacariyaṃ pahāya brahmacārī hoti, ārācārī virato methunā gāmadhammā.*



E tilalmak első fele a szerzetes személyére, viselkedésére vonatkozik, olyasmikre, amelyek belső késztetésből (szexuális vágy, indulat, éhség, kíváncsiság, kényelemszeretet) fakadnak. A tilalmak másik része külső késztetés, amelyet el kell utasítania, mert ha ezeket elfogadná, kereskedővé vagy letelepült gazdálkodóvá válna. Nők és lányok elfogadása (*itthikumārikapaṭiggahanā*) is valószínűleg ebbe a körbe tartozik, feleségül esetleg szolgának adandóak. A felsorolás végén a föld és tanya adományozása viszont bizonyosan arra a gyakorlatra utal, amikor az elit és az uralkodók bráhminoknak területeket (földet, falut) adományoztak (*agrahāra*, *brahmadeya*):<sup>364</sup> a bráhminok éppen ezen módon terjedtek el India-szerte.

Amikor Ambapálí kurtizán meghallotta, hogy a nagyszent Vészálíba érkezett, és az ő mangóligetében tartózkodik, befogatott a legjobb kocsikba, azok közül is a legjobbra felhágott és kivonult Vészálíából saját parkja felé. [...] A nagyszent délelőtt felöltözött, vette szilkéjét és szerzetesi leplét, majd a szerzetesi közösséggel együtt elment Amabpálí kurtizán otthonába, és leült a párnás ülőhelyre. Ambapálí pedig különféle kiváló ételekkel kínálta, és sajátkezűleg szolgálta ki a szerzetesi közösséget, élén a megvilágosodottal. Miután a nagyszent befejezte az étkezést és letette a szilkéjét, Ambapálí hozott egy alacsonyabb ülőalkalmatosságot, oldalt leült, és így szólt:

– Uram, a parkomat ezennel a megvilágosodott által vezetett szerzetesi közösségnek adom.

A nagyszent elfogadta a parkot.

(*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 38; Dn ii 297)

A fenti részlet viszont arra utal, hogy a buddhisták erős versenyben voltak a bráhminokkal az elit és az uralkodók kegyeiért. A *theravāda* hagyomány szerint abban ugyanis semmi kivetnivaló nincs, ha a gazdag ember a Buddhának vagy a közösségnek (*saṅgha*) adományoz birtokot, viszont ezek az esetek (Anāthapiṇḍika Jetavanát, Bimbisāra Veṇuvanát) bizonyára nem a Buddha idején történtek a szöveghagyomány állításával szemben.<sup>365</sup> Még az is belefér, hogy egy gazdag kurtizán (*gaṇikā*) legyen az ajándékozó. Az ingatlanvagyon szükségességének alapja az esős évszakra szükséges szállás (*vihāra*) igénye volt, ezek jelentik a későbbi kolostori buddhizmus alapját.<sup>366</sup> A szigorú szerzetesi puritanizmus lassanként át is fordult egy folyamatos, jelentős külső támogatást igénylő vallási intézménybe. Schopen (2006: 320–321) a *mūlasarvāstivādin Vinaya* (*Kṣudrakavastu*) egy epizódján keresztül ennek a változásnak egy szimbolikus megjelenését mutatja be. A szerzetesek a kolostorban a hideg miatt ágyban maradnak, Anāthapiṇḍada látván,

<sup>364</sup> Bronkhorst 1999: 102–103.

<sup>365</sup> Bronkhorst 1999: 102.

<sup>366</sup> Aśoka felirata Lumbinīben arról tanúskodik, hogy a falu kapott adómentességet (Wojtilla 2012: 88). Schopen (2007: 61) ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy a buddhista *vihāra* Aśoka számára nem volt ismert intézmény, nem léteztek akkoriban (Bronkhorst 2011: 21).

hogy emiatt nem tudnak a *dharmával* foglalkozni, 500 gyapjúruhát küld nekik. A szerzetesek felöltik, de amikor a kolostoron kívül járnak, az emberek megszólják őket, hogy „elbuktak”. A szerzetesek viszont arra a hivatkoznak, hogy csak fáznak. Az ügy a Buddha elé kerül, aki azt mondja nekik, hogy nem viselhetik a gazdák ruháit, de ha máskor ilyen körülmények adódnak, akkor *vegyék rá a szerzetesi öltözküket*.

A buddhista szerzetesség számos előírást, szabályt produkált története során, de két aspektus számít igazán fontosnak. Az egyik a szexuális absztinencia, a másik az egyszeri étkezés. A buddhizmus kialakulásának eredeti környezetében a létfenntartás alapszükségletei közül az ivóvíz adott volt, fogyasztásának szabályozására nem volt szükség, noha egészségügyi óvintézkedéseket be kellett tartani, mellesleg a vízivás élvezeti értéke csekélyebb (ha van bőven). A lakhatás kérdése is kevésbé érdekes, hiszen alapvetően vándoréletmódról van szó, illetve az időjárási és a természeti viszonyok meglehetősen kedvezőek lehettek (csak az esős időszakban kellett némi menedék, illetve az állatvilág felől fenyegetett veszély). Az étkezés kérdése viszont lényeges, élet-halál kérdése, és mivel a szerzetesek nem dolgoztak, nem gyűjtögethettek, eltartottak voltak. Ezért védi az étkezést számos tabu és szabály, viszont lényeges, hogy ez az alapvető emberi igény biztosított volt számukra, azaz ha minimális szinten is, de ki volt elégítve. Viszont a természetes szexuális késztetéseiket teljes mértékben el kellett fojtaniuk, semmilyen módon nem elégíthették ki: a szerzetességnek ez a legnagyobb kihívása. A szexualitásnak persze más a dimenziója, nem élet-halál kérdése, mindazonáltal a világiak számára a probléma kezelése legalább olyan fontos, mint az étkezésé. A szerzetesrend a minimális étkeztetéssel és a szigorú cölibátus megkövetelésével biztosítékot adott a világiaknak arra, hogy nem veszélyeztetik viszonyaikat. A természetes emberi ösztönök korlátozásának vagy teljes blokkolásának azonban nemcsak ilyen praktikus oka van, hanem egyfajta mágiát is jelent, spirituális erő, amivel manipulálható a világ. Hasonló képesség, mint amivel a varázslókat, sámánokat, jósokat, gyógyítókat, papokat ruházzák fel. Emiatt van az, hogy India spirituális kultúrájában erősen keveredik a szerzetesség és a mágikus praktikákat folytató szentemberek világa.

A kánonból látható intellektuális törekvés és a tiszta meditáció kultusza mögül időnként elő is bukkan a bráhmanikus tradícióra inkább jellemző mágikus-ezoterikus gondolkodásmód. Guggenmos (2018) összegyűjti és elemzi a *Brahmajāla-suttában* és a *Sāmaññaphala-suttában* szereplő listáját az ún. mágikus és mantikus<sup>367</sup> praktikáknak (Magic and Mantic Practices). Mindezt a megfelelő szanszkrit, részben tibeti és mongol források ismertetésével teszi, a kínai forrásokat viszont kimerítő alapossággal tárgyalja, sőt az eddig nem fordított kínai anyagot is feldolgozza, fordítja. A szöveg kerete arról szól, hogy egyes bráhminok és *samaṇák* helytelen megélhetési móddal (*micchājīvena*) élnek, amennyiben a felsorolt alantas ('állat-szerű') tudományokat (*tiracchāna-vijjā*) folytatják. A felsorolás sokféle, néhol meglehetősen homályos

---

<sup>367</sup> Mágikus praktikán olyan speciális tudást ért, amelyet alkalmazva elérhető a szándékolt eredmény, mantikuson olyan praktikákat, amelyekkel megjósolhatóak jövőbeli fejlemények és események.

tartalmú praktikát jelöl – a jövőmondástól az állatok nyelvének értéséig, az ékkövek ismeretétől a gyíkok ismeretéig, a királyok tevékenységéről szóló jóslatoktól a csillagok mozgásának meghatározásáig, az időjárás, a szerencse és szerencsétlenségek előrejelzésétől a fogadalmak és rituális tevékenységek, varázslások ismeretéig mindenféle praktikákról szó van. Guggenmos (2018: 175–176) alapvetően bráhmaikus szkilleknek tartja ezeket, noha a szövegek a formulában szereplő *samaṇákra* is értik, ami némi támpontot adhat a *samaṇa* kifejezés amúgy közel sem világosan tisztázott jelentésére nézve: a *brāhmaṇa* és a *samaṇa* valószínűleg nagyon hasonló társadalmi csoportra utalhatott (mindenféle furcsa szentember), akik közt a különbség inkább származási, mint 'szakmai'.

A fentiekben elmondottaknak megfelelően a korai buddhista szövegek meglehetősen nagy feszültséget mutatnak a szerzetesi puritanizmus és főleg a cölibátus normatív igénye és a valóság között. A szerzetesrendbe ugyanis feltehetőleg sok olyan ember került be, akik nem igazán tudták magukénak ezeket az ideákat. A *Vinaya* egy meglehetősen terjedelmes szöveg, a benne foglalt szabályok mögött – néha igen képtelennek tűnő – valós történetek húzódnak meg. Notórius szabályszegők egy csoportját például külön elnevezéssel is illették, ők voltak a „Hatok csoportja” (*chaḍḍaggiya*). Azaz a szerzetesi közösség számára nemcsak, vagy nem elsősorban a külső világ kísértései jelentették a problémát, hanem a közösségen belül lévők igen eltérő szokásai, habitusa, nézetei. Fontos tény, hogy a buddhista közösség mögött nincsen családi tradíció, éppen az a lényeg, hogy bárki, bármilyen vallási, filozófiai és életvezetési előélettel csatlakozhatott hozzá. A szerzetesrenden belüli viták természetesen már a Buddha idejében megvoltak, de ezeket az alapító tekintélye elrendezhette, a halála után viszont ez sokkal bonyolultabbá vált – ennek a tanúbizonysága maga a *Vinaya*, a zsinatok és a szektákra szakadás.

Az indiai szöveghagyományozódás révén kialakítható képet nem szabad teljesnek tekinteni, a bráhmaikus hagyomány természetesen önmagát próbálja bemutatni, és legalábbis a régi szövegek közül, eltüntetni (nem őrzi meg, nem másolja) azokat a forrásokat, amelyek nem fogadják el az orthodoxyát, a védák tekintélyét: az ókori ind szkeptikusok, materialisták, szövegei nem maradtak fenn, csak más szerzők hivatkozásaiból tudunk róluk. A *jaina* szöveghagyomány datálása nagyon bizonytalan, a rendelkezésre álló szövegeink későiek, és már erősen szanszkritizáltak, a későbbi hindu filozófia jegyeit mutatják. A buddhista források viszont korainak tűnnek, és eredetükre nézve a bráhmaizmustól függetlennek tekinthetők, noha a szöveghagyományozódás erős bráhmaikus hatást mutat. A korai buddhista források is utalnak olyan filozófusokra, akik elutasították azokat a vallási-filozófiai téziseket, amelyek a buddhizmus számára általánosan elfogadottak (*karma*, újraszületés, megszabadulás). A Megaszthenésznél is említett furcsa figurák, varázslók, orvosok, jósok egy meghatározhatatlan, de létező kategóriát jelentenek. Az Ingalls által feltárt hasonlóságok az ókori cinikusok és a *pāśupaták* közt azt jelenti, hogy már a régebbi anyagban is érdemes nyomozni az után, hogy a bizonyos értelemben moderált szöveghagyományon belül megjelennek-e kevésbé publikus, a meghatározó ideáktól eltérő,

azoknak ellentmondó képzetek, gyakorlatok. Az bráhmaikus áldozati hagyomány ortodoxiája, az aszketikus hagyományok szigorúsága, a buddhisták szikár törekvése a megszabadulásra csak az egyik oldala Indiának. A másik oldalon varázslók, emberevő istennők, meghökkentő külsejű és viselkedésű *sādhu*k találhatók, illetve jellemző a szexualitás leplezetlen megjelenítése akár templomok falára vésett szexjelenetek formájában is.

A következőkben a páli kánonban keresek olyan nyomokat, amelyek India ezen másik arcát mutatják. A feltárandó jelenségek kevésbé hordoznak doktrinális jellegzetességeket, inkább kifejezetten a praxishoz kötődnek, életmódot és viselkedést jelentenek (amelyek ráadásul gyakran nem a hivatalos, publikus térben zajlanak), ezért természetes, hogy a korai anyagban inkább csak nyomaikat láthatjuk. Viszont Indiában ennek a jelenségnek később (a 4. századtól kezdődően) mind hindu, mind buddhista környezetben publikus és valamennyire rendszerezett megnyilvánulásai is létrejöttek, szisztematizálódtak, amelyek sajátos részét képezik annak a komplex vallási jelenségnek, amelyet *tantrának* vagy tantrizmusnak nevezünk. A szexuális polaritáson alapuló világmagyarázatok nyilvánvalóan nagyon ősiek, nem lehetséges, hogy a *tantrában* megjelenő szexuális elemek a korokban újdonságnak számítottak volna; ezért joggal feltételezhetünk valamiféle folytonosságot az időben visszafelé különösen annak tudatában, hogy a Buddha gondolkodását jelentősen meghatározó *sāṃkhya*-ban is erősen jelen volt a férfi-női polaritás, így egyáltalán nem volna meglepő, ha a korai buddhista anyagban felbukkannának a rituális szexualitás nyomai.

## Tantrikus jelenségek

A *tantra* vagy tantrizmus elsősorban a hinduizmuson belüli fejleménynek tekinthető, jellemzők rá a jógikus és meditatív tradíciók is, főleg a buddhista ágán. A hinduizmust mint az első évezredben kialakult vallási konglomerátumot jelentős részben a tantrikus fejlemények, illetve a párhuzamosan meglévő *bhakti* irányzat határozta meg. A tantrizmus a 7. századtól nagy hatást gyakorolt a *mahāyāna* buddhizmusra, különösen az észak-keleti, északi területeken, leginkább Tibetben. A tantrizmusnak erős kapcsolata van mágikus praktikákhoz, szexuális és olykor erőszakos rítusokhoz (*vāmācāra* tradíció), a modernebb hinduizmusban egészen a fekete mágia körébe tartozónak érződik.<sup>368</sup>

Az indiai eredetű *tantra* vagy tantrizmus egy komplex vallási jelenség, definiálni szinte lehetetlen. Valójában tantrikus tradíciókról beszélhetünk, gyakorlóik (*tāntrika*) közösségeiről, akik fenntartják a szövegeik és gyakorlataik hagyományát, jellemzően gurukhoz köthető hagyományvonalakon (*guru-paramparā*).<sup>369</sup> A *tantra* szó egyszerűen 'könyv' jelentésű (pl.

<sup>368</sup> 'Tantramāntra' a hindí nyelvben kb. 'abakadabra'; obskurus, immorális vallási jellegzetesség. (Gray 2016: 4.)

<sup>369</sup> Gray 2016: 4.

*Pañca-tantra – Az ötös könyv*), emellett bizonyos szövegek gyűjtőneve, ebben az értelemben a tibeti szöveghagyományban jelenti művek bizonyos meghatározott körét,<sup>370</sup> viszont a *śaiva* hagyományban csak igen késői szövegek megnevezésében fordul elő. A *Mānavadharmasāstra* a kinyilatkoztatott hagyományt (*śruti*) kétfélének mondja, *vaidikī* és a *tāntrikī*, azaz a védikus-bráhmanikust (*vaidikī*) szembeállítja az összes többivel,<sup>371</sup> a *tāntrikī* ezek szerint tehát valamiképp elveti a védikus hagyományt. Sokszor inkább meghaladásról van szó: a korábbi gyakorlati formákon és vallási-filozófiai elképzeléseken alapuló, azokból kinövő *tantra*-szövegek a maguk nézőpontja felől tekintve új kinyilatkoztatásnak<sup>372</sup> számítanak. A *tantra* pontosabb meghatározására vannak próbálkozások.<sup>373</sup> Egészen szűk értelemben a *tantra* az a főleg a városi értelmiséghez köthető vallási jelenség, ami a szanszkrit nyelvű *tantra*, *saṃhitā* és *āgama*<sup>374</sup> szövegekhez kapcsolódik. A tágabb értelemben vett *tantra* körébe ezen kívül bele kell érteni a mágikus hiedelmeket és praktikákat magába foglaló, irodalmukat gyakran helyi nyelveken létrehozó *śākta* és *haṭha-yoga* tradíciókat, amelyek viszont az alsóbb, kevésbé művelt kasztok körében voltak népszerűek.<sup>375</sup>

A *tantrát* nem lehet egy jellegzetessége alapján definiálni. Noha Tsongkhapa (i. sz. 1347–1419) szerint a tantrikus praxis lényege az, hogy a gyakorló önmagát egy istenséggel azonosnak vizualizálja, ez nem igaz minden tantrikus gyakorlatra.<sup>376</sup> A 'tantrizmus' kifejezés neologizmus, a nyugati tudományosság által használt kategória. Teun Goudriaan (1988: 10–11) a hindu *śākta* tantrikus hagyomány felől nézve a *tantra* ezoterikus tematikáját emeli ki az egyéb tipikusan *śaiva* és *vaiṣṇava* szövegekéhez képest: spekulációk a világ bipoláris természetéről, kozmogónia, a hangok, a szavak és a beszéd kreatív ereje, mikro és makrokozmosz megfelelések, *mantrák* erőteljes használata, nevek és szavak szimbolikus interpretációi, *maṇḍalák*, *mudrák*, az istenimádat rituális formái, jóslás, mágikus képességek és praktikák, *yoga*, különösen a *kuṇḍalinīyoga*. Ugyanő a másodlagos *tantra*-irodalom (kompendiumok, ún. *nibandhák* alapján) a *tantra* leggyakrabban tárgyalt gyakorlati (*sādhana*) aspektusainak a napi és speciális istentiszteleteket (*pūjā*), és az istenek eulogizációját, a *mantrákat* és recitációkat, a beavatási procedúrákat, és a test szimbolizációjához kötődő *yogát*, félelmetes és erotikus beavatási formulákat, mágikus erők (*siddhi*) megszerzését és használatukat, az általános viselkedési

<sup>370</sup> Samuel 2008: 241.

<sup>371</sup> Padoux (2002: 18) említ néhány közvetlen kapcsolódást a védikus tradícióhoz, például az *Atharva-veda* egyes elemeinek megjelenését tantrikus tradícióban – a jelenséget Sanderson (2007) részleteiben feltárja. Sanderson (2007: 195–197) bemutatja, hogy az *Atharvavedinek* megpróbálták a saját rituáléikba illeszteni az uralkodó által támogatott *śaiva* rituálét. Említ fordított irányú átvételt is, a királyi felszentelés *śaiva* adaptációját.

<sup>372</sup> Flood 2006: 15.

<sup>373</sup> Padoux 2002: 20.

<sup>374</sup> *Tantra, saṃhitā, āgama* – tantrikus művek műfaji kategóriái (kb. könyv, gyűjtemény, hagyomány). E szövegeknek gyakran van tibeti és kínai fordításuk is. (Vannak nem tantrikus *saṃhitā* és *āgama* megnevezésű művek is, például: *Rgveda-saṃhitā*, *Bauddhāgama* stb.)

<sup>375</sup> Lorenzen 2002: 25.

<sup>376</sup> Gray 2016: 5.

előírásokat (*kulācāra*) tartja, – mindezek bemutatása általában kiegészül az adott iskola (hagyományvonal) legendás-mitikus történeteinek elmondásával. Az alapvetően *śaiva* eredetű istennőkultusz, ami elsősorban a *śākta* hagyományból ismert, az istennőt (Devī) több alakban tiszteli, közülük legjellegzetesebb a haragvó forma, melyet Kālī és Durgā testesít meg leginkább. Az ő kultuszukhoz számos démonokkal teli (főleg démonölő) mítosz kötődik, valamint különös, sokszor véres rítusok jellemzik a vallásgyakorlatot. Az istennőknek, akik gyakran koponyaékszereket viselnek, és a női alakoknak (*dākinī*, *yoginī*) fontos szerepük van a buddhista *tantrában* is. A *tantra* nevezhető a hinduizmus pusztán rituális, technikai aspektusának is,<sup>377</sup> hasonlóképp a *tantra* a *mahāyāna* buddhizmusnak is a rituális-ezoterikus tradíciója az i. sz. 5. századtól kezdve, ami később független tradíciót alkotott (buddhista *tantra*).

A *tantra* eredete homályba vész. Abban nagyjából mindenki egyetért, hogy jellegzetes elemei közül néhány nagyon régre, akár az Indus-völgyi civilizációig is visszamehet, illetve nyilvánvaló, hogy a *Vedák*<sup>378</sup> vagy a korai *upaniṣadok* is számos ilyen elemet tartalmaznak. Az erős tantrikus értelemben vett első ismert szövegek az i. sz. 7. századból, kéziratunk az i. sz. 9. századból valók, viszont a *tantra* jelenlétéről ezeknél korábbi bizonyítékok is (például feliratok formájában) rendelkezésre állnak az i. sz. 5. századtól, sőt a buddhista *tantra* nyomai még ennél korábbra is datálhatóak.<sup>379</sup> A 8–9. századra a tantrizmus megerősödött, főleg India északi részén, de nem maradt érintetlen tőle szinte az egész szubkontinens. A buddhizmus a 12–13. századra eltűnt Indiából, viszont Nepálban és Tibetben a tantrikus irányzat lett a domináns. Indiában a hindu tantrizmus egészen a 19. századig meghatározó jelenségnek számított.<sup>380</sup>

A buddhista tantrikus tradíció a korábbi buddhista tradíciók kozmológiai, filozófiai és meditációs keretei közt mozog, a hindu tradíció viszont a *sāṅkhya* iskola kozmológiai és pszichológiai doktrínáit fejlesztette tovább, a kontemplatív tradíciót pedig a *yogából* merítette – eredetét tekintve mindkettő erősen kötődik a kelet-indiai *samaṇa*-hagyományhoz.<sup>381</sup> A tantrizmus elterjedésének nyilván számos tényezője van. Ilyen például bizonyos istenek (főleg Śiva), illetve a már említett istennők népszerűvé válása. A kultuszaikhoz köthető számos különös, normaszegő, félelmetes vagy akár undort keltő rítus, vagy a különféle varázstechnikák és babonák nem feltétlenül negatív hatást hordoznak, éppenhogy praktikus célokat szolgálhatnak, egyfajta mágikus problémamegoldásként.<sup>382</sup> Ilyen például a védikus-bráhmanikus előzménnyel is bíró időjárásvarázslás,<sup>383</sup> ami tantrikus formájában a mágikus eszköztár számos elemét használja

<sup>377</sup> Ez a talán legtagabb definíció Jean Filliozattól származik, idézi Padoux (2002: 19).

<sup>378</sup> Számos védikus rituális elemet lehet említeni: *śrauta* rítusok, *rājasūya*, *abhiṣeka*. A védikus áldozati kultúra hanyatlása egybeesik a tantrikus irányzat kialakulásával az i. sz. 5–13. század között (Gray 2016: 7).

<sup>379</sup> A legkorábbi, ezoterikusnak számító szövegek az i. sz. 3. századtól jelennek meg, terapeutikus mágiával foglalkozó varázsszövegek (*dhāraṇī*). (Szántó 2013: 98)

<sup>380</sup> Lorenzen 2002: 33.

<sup>381</sup> Gray 2016: 8.

<sup>382</sup> Samuel 2008: 322–326.

<sup>383</sup> Például *Śrī-Hevajra-Mahātantrarāja* 1.2.20 (Snellgrove 1959: 51).

(*mantrák*, *maṇḍalák*, ráolvasások, kígyótízstelet, stb.). Később bizonyos tantrikus teológiai koncepciók állami politika részévé is váltak, például a *śakti* kultusz összekapcsolódott a királyi hatalommal, a királyt Lakṣmī hitvesének tekintették, Durgā kegyét kérték a csatában.<sup>384</sup> Olyan szokások, rítusok, amelyek azidáig titkosnak, megvetettnek számítottak, fokozatosan a publikus vallásgyakorlat részévé lettek, elfogadottá váltak, akár irodalmi formát is öltöttek. Tehát nem arról van szó, hogy a tantrizmus egy előzmény nélküli új jelenség, hanem inkább arról, hogy részben korábban is meglévő, illetve csak elszórtan vagy marginálisan létező jelenségek strukturáltabb, publikusabb, adott esetben intézményesültebb formát öltöttek.

A *śaiva* tantrikus tradíció egyik legkorábbi felirati emléke az 5. századból való (Gaṅgadhār, i. sz. 423.),<sup>385</sup> amely minden bizonnyal *yoginī*kre vonatkozik,<sup>386</sup> akiket gyakran dobbal a kezükben ábrázolnak, időnként madárfejjel, ilyenkor repülni is tudnak. A szövegben a *tantra* valamiféle időjárásvarázslási praktikára utal. A legkorábbi *śaiva* szekta a *pāśupaták* (i. sz. 2. sz.), illetve a valamivel későbbi (i. sz. 5. sz.) *kāpālikák*, aszketikus, normaszegő, mágikus praktikákat folytató csoportok, akik megszabadulást keresnek; a legnagyobb hatással ezek voltak a buddhista *tantra* kialakulására.<sup>387</sup> Szexuális praktikák különösen a *vidyāpīṭha* és a későbbi (9. sz.) eroto-misztikus szóteriológiával operáló *kaula* tradícióra jellemzőek. A *kaula* irányzat korai szövegei szolgáltak alapul a *śākta* tradíciónak, amely a szép Śrī, és az ádáz Kālī istennők kultuszát tette rendkívül népszerűvé India-szerte. A hinduizmus az i. sz. 5–11. században Délkelet-Ázsiában is elterjedt, a tantrikus *śaiva* és *śākta* irányzatok Indonéziában találtak követőkre, illetve érdekes módon a 20. századtól kezdve nyugaton is.

A tantrikus, más néven ezoterikus vagy ritualisztikus buddhizmus<sup>388</sup> (*mantra-yāna*, *vajra-yāna*) eredete kevésbé megfoghatatlan. Legkorábbi írásos emlékei az i. sz. 3. századból vannak, ezek leginkább varázsigék (*dhāraṇī*), és világi célokat szolgálnak. Az i. sz. 7–8. században jelennek meg olyan szövegek, amelyek buddhista célokat (pl. buddhává válás) tűznek maguk elé, és ez az a tartalom, ami elsősorban megkülönbözteti e szövegeket a hindu *śaiva* tantrizmustól. Az első kifejezetten tantrikus szövegnek a 7. század közepén keletkezett *Mahā-Vairocana-tantrát* lehet

<sup>384</sup> Gupta – Gombrich 1986.

<sup>385</sup> *mātṛṇāṇca [pramū]dita-ghanātyarttha nihrādinīnām, tantrodabhūtaprabala-pavanodvartitāmbhonidhīnām,*

[. . .] *gatam idaṃ dākinī-samprakīrṇam, veśmātyugraṃ nrpati sacivo [‘]kārayat puṇyahetoḥ*. Also for the sake of religious merit, the king’s minister caused to be built . . . this most terrible abode, strewn with a multitude of [images of] Dākinīs [i. e.,] of the Mothers, that drove of joyous over-the-top gong-bangers who are pumped up to the rain clouds [on] the powerful winds raised by the Tantras [in this context, “ritual practices”]. (White 2003: 69–70. lbj.)

Saját értelmezésemben: „Érdem céljából készítette a király minisztere ezt a nagyon szörnyű, *dākinī*kkal teliszórt lakhelyet az anyák számára, akik a megütött (*pramūdita*\*) dobjaiktól nagyon hangosak, és akik *tantra* révén keletkezett erős széllal dagasztják az esőfelhőket.

<sup>386</sup> Terminológiai változás révén *mātṛ* (anya) később *yoginī* lesz (White 2003: Chapter 7.)

<sup>387</sup> Gray 2016: 9.

<sup>388</sup> Szántó 2013.

tekinteni.<sup>389</sup> Közvetlen előzménynek az a *mahāyāna* buddhista tradíció tekinthető, amelyben egyre fontosabb szerepet kaptak a mágikus formulák és az általuk elérhető világi célok. A 8. századtól válik központi céllá az istenségekkel való egyesülés és a buddhaság gyors elérése, valamint az ún *yoginī-tantrák*ban a különféle istennők köré épült normaszegő, szexuális jellegű rítusok, amelyek a már említett *śaiva* tradíciókból kerültek be. Ezoterikus buddhista szövegek igen korán, a 7. századtól kezdődően eljutottak Kínába, ahol részben le is fordították őket. Tibetben a 8–9. században meglehetősen nagy mennyiségű tantrikus szöveget fordítottak le tibetire. A folyamat a 11. századtól felerősödött, a létrejövő újabb szövegek a *tantra* újabb, ’tökéletesebb’ fokát jelentik a tibeti buddhisták számára (*mahāyogatantra*). A *tantra*-szövegek tibeti taxonómia szerinti négyes felosztásában (*kriyā, caryā, yoga, amuttara-yoga* vagy *yoginī-tantra*) az utolsó, az ún. legfelső *yoga-tantra* az, ami szexuális rítusokkal foglalkozó szövegeket tartalmaz, ilyen például a *Hevajra-tantra* vagy a *Guhyasamāja-tantra*.<sup>390</sup> Mindkét szöveg így kezdődik: „Egy alkalommal a nagyszent a *vajra*-hajadonok vagináiban időzött – az összes általjutott (*tathāgata*) testének, beszédének és gondolatának a szívében.”<sup>391</sup> (Nem lehetett egyszerű feladat ilyen erotikus keretbe illeszteni a történeti Śākyamuni Buddhát, illetve tanításait, különösen annak tudatában, hogy ő a szerzeteseitől cölibátust követelt meg, és maga is lemondott a szexualitásról. Ennek az ellentmondásnak egyik feloldása az lehet, hogy a *mahāyāna* a megvilágosodás elérését több életen át tartó folyamatnak tekinti, így a Buddha is csak a korábbi életei, valamint életében a háremben töltött időszaka és a házassága során szerzett – többek között szexuális – tapasztalatai révén érte el a megszabadulást.)<sup>392</sup>

Nyugaton a *tantra*/tantrikus kifejezés bekerült a köznyelvbe is leginkább ’tantrikus szex’ értelemben, ami alatt miszticizált környezetben végzett, minél hosszabban tartó és intenzívebb orgazmus elérését célzó szexuális praktikát értenek. A *tantra* leplezetlen szexuális tartalma miatt a 19. századi keresztény tudóstársadalom számára lenézett és elutasított volt, viszont a szélesebb közönség számára a tantrizmusnak épp a szexuális aspektusa volt izgalmas. A nyugati interpretációt viszont nem lehet azonosnak tekinteni a *tantra* eredeti formájával, már csak azért sem, mert a szexualitás a *tantrának* az ezzel foglalkozó ágában is többféle célt szolgál. A szexuális testnedvek ugyanúgy tisztátalannak számítanak, mint a többi praktikákban használt anyagok (drogok, hús, ürülék, stb.), amelyek mint mágikus eszközök spirituális cél elérésére szolgálnak.

<sup>389</sup> Gray 2016: 14.

<sup>390</sup> A *Hevajra-tantrát* az i. sz. 8. sz. végére teszik, a *Guhyasamāja-tantrát* korábbra (i. sz. 5. sz.), de ez erősen vitatott. (Lorenzen 2002: 32)

<sup>391</sup> [...] *ekasmin samaye bhagavān sarvatathāgata kāyavākīcittahrdayavajrayoṣidbhageṣu vijahāra. (Śrī-Hevajra-Mahātantrarāja 1.1.1; Snellgrove 1959: 2.).* Snellgrove angol fordítása alapján (Snellgrove 2002: 121). Értelmezett fordításban: „Egy alkalommal a nagyszent elidőzött a vadzsra-úrnő ölében, ami az összes általjutott tetteinek, beszédének, és gondolatának a lényege.”

<sup>392</sup> Snellgrove 2002: 121.



Másrészt a szexuális egyesülés élménye, a rajta keresztül létrejövő tudatállapot, a megszabadulás elérésének is eszköze.<sup>393</sup>

A nyugati, populáris *tantra*-szemlélet számára a *tantra* néhány jellegzetessége válik különösen fontossá. Például a tantrikus kozmológia, amelyben különféle erők (például a női erő, a *śakti*; a szexuális energia, a *vīrya*; a szó ereje, a *vāc*, stb.) hatnak, amelyeket befolyásolni lehet (például *yoga*-praktikákkal), mert az emberi mikrokozmosz és a világegyetem, azaz a makrokozmosz, kölcsönhatásban állnak. Vagy hogy a világ működése alapjának két egymást feltételező erő, a férfi és női energia tekinthető, amelyet megszemélyesített alakban ábrázolnak: Śiva és Śakti (Pārvatī, Kālī, stb.), vagy az érett buddhista *tantrában* Upāya és Prajñā; ezen princípiumok egyesülése, egyesítése a legfőbb jó, amely szimbolikus (vizualizált) vagy konkrét (rituális) szexuális egyesülésben is megvalósulhat (10. ábra). Továbbá az emberi test jelentősége is felértékelődik, például a *yoga*-tradíció sajátos ezoterikus anatómiája révén, melyben különféle csatornákon (*nāḍī*) és erőközpontokon (*cakra*) halad az ún. *kuṇḍalinī*, amit egy kígyó alakjában képzelnek el. Különösen érdekessé válik, hogy az élvezetekről nem lemondani kell, hanem használni azokat, a vágyat igába törni, mintsem megsemmisíteni – a megszabadulás az életben történik<sup>394</sup> egyfajta transzcendens egyesülésként például valamelyik istenséggel. Kuriózumnak számít, hogy a cél elérése érdekében lényegében minden olyan eszköz felhasználható, ami a normál bráhmanikus tradícióban tilosnak<sup>395</sup> és tisztátalannak számít. Ilyen jellegzetességek a halottkítévő helyekhez kötődő rítusok, a csontok és a holttest kultusza, húsfogyasztás, drogok használata. Ilyen kuriózum a normaszegő magatartás a szexuális praktikában is, például a megvetett társadalmi rendből származó női partner használata, a szexuális testnedvek kultusza. Különösen érdekes a populáris *tantra*-szemlélet számára, hogy a szexuális aktus misztikus rítusként jelenik meg, az orgazmussal illetve ahhoz közeli állapottal megváltozott tudatállapot fenntartása különféle meditációs és vizualizációs technikákkal kombinálódva eszköze lehet annak, hogy a gyakorló elérje a kívánt magasabb célt. A késői, főleg tibeti *tantra*-szövegekben a ritualizált szexuális egyesülés a *yoga* egyik formájának számít, viszont manapság a tibeti gyakorlók ezt jobbra szimbolikusnak, csak képzeletben elvégzendőnek értik, ahogyan a rítushoz előírt undorító szubsztanciákat is más dolgokkal helyettesíthetik. (Noha ez ellentmond magának a módszernek: a szexuális egyesülésben létrejövő gyönyört és az orgazmust olyan módon kell uralom alá vonni, mint a légzést, azaz a testi funkciók aktuális kontrolljáról, *yogáról* van szó, nincs sok értelme ezt képzeletben végezni.)<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Samuel 2008: 231.

<sup>394</sup> Tantrikus buddhista értelemben a *samsāráról* belátható, hogy az a *nirvāṇa* (*Hevajra-tantra* 2.4.32–35; Snellgrove 1959: 104)

<sup>395</sup> A tantrizmusra jellemzőek a különféle beavatási rítusok, amelyek megtalálhatók a bráhmanikus tradícióban is (*upanayana*), de a szerzetesi buddhizmusban is (*pabbajjā*, *upasampadā*).

<sup>396</sup> Snellgrove 2002: 188–189.

## Buddhizmus és szexualitás

A tantrikus vonatkozásokat leszámítva a buddhizmus szexualitás-ellenesnek tűnik, legalábbis ami a szerzetességet illeti (a szerzetesség és a világiság között a szexualitás az éles határ). Az erős tiltás viszont nem szokta az annak megfelelően viselkedő egyéneket produkálni, sőt épp ez az a körülmény, amely normaszegő magatartást kényszerít ki.<sup>397</sup> A *Vinaya pārājika* szabályai főképp ezen normaszegők miatt alakultak ki. A páli források a szexualitással kapcsolatban gyakran elítélőek (*hīna*, *gāmadhamma*, *asaddhamma*, *vasaladhamma*), a *brahmacariya* nem lehet vita kérdése. A *nikāyák* a szexualitás formáit nem részletezik, a szexualitásra vonatkozó szóhasználat általánosító és eufemisztikus (*rāga*, *taṇhā*, *nandī*, *kāma*, *paricāreti*, *methunadhamma* stb.), a *Vinaya* ehhez képest nem szemérmeskedik. A szövegek előszeretettel használnak metaforákat. A *Sutta-nipāta* (4.5–6)<sup>398</sup> szerint például aki a vágyainak (föld, javak, arany, nők, gyerek, stb.) a rabja, azon eluralkodnak a gyengeségek és elpusztítják őt a veszélyek „Emiatt őt a boldogtalanság elárasztja, mint törött hajót a víz. Ezért az ember mindig tudatosan kerülje az élvezeteket (*kāma*): megszabadulva tőlük, átkel a folyó árján – a hajót kimerve eléri a túlsó partot.”

A szexualitásról lemondással valamiféle jutalom jár. Buddhista értelemben ez a megvilágosodás, a megszabadulás, illetve a *nirvāṇa* (jelentsen ez bármit is). Viszont bráhmanikus jelentésben a *kāma* a bráhmin életének értelme (a *dharma-artha-kāma* hármas egyik tagja), másrészt az erről való lemondás (*brahmacarya*) a menny jutalmával kecsegtet. E kihívással a buddhisták is tisztában voltak, legalábbis erre utal a Buddha féltestvérének, Nandának története,<sup>399</sup> aki a mennyország, különösen az *apsarasok* reményében folytatatta aszkézisét, miután a Buddha megmutatta neki hogy földi szerelme az *apsarasok* szépségéhez képest csak olyan, mint egy félszemű majom.

A szexualitás mint vágy és élvezet csak az egyik probléma, a másik a biológiai következmény, a születés (*jāti*), amely a létkörforgás (*saṃsāra*) motorja, és amely praktikusán egy szerzetesi karrier végét jelenti, teoretikusan pedig a tudatlanság (*avijjā*) manifesztációja. A születés emiatt rendkívül negatív dolognak számít (a *Dhammacakkappavattana-suttā*ban a *dukkhā* listájában az első: *jāti pi dukkhā*...). Ez a negatív szemlélet hatott a világi buddhistákra is: az ő esetükben a legalapvetőbb (praktikus és morális) szabályt a harmadik *sīla* jelenti, a tartózkodást a helytelen szexuális viselkedéstől, ami legfőképp a házasságtöréstől való tartózkodás jelenti, illetve egyéb védett státuszú nők védelmét (11. ábra). Viszont a skolasztikus buddhizmus a szexualitás korlátozását már egyre inkább általános elvnek tekinti,<sup>400</sup> a 11. századra ez a tradíció például már csak a penális-vaginális szexet tartotta elfogadhatóan a házastársak

<sup>397</sup> Langenberg, Amy Paris: 567.

<sup>398</sup> *Abalā naṃ baliyanti, / maddantenam parissayā; / Tato naṃ dukkhamanveti, / nāvaṃ bhinnamivodakam. Tasmā jantu sadā sato, / Kāmāni parivajjaye; / Te pahāya tare ogham, / Nāvaṃ sitvāva pārāgūti.*

<sup>399</sup> Āsvaghoṣa: *Saundarananda*. A X. fejezetben szerepel ez a történet.

<sup>400</sup> Cabezón 525–526.

között.<sup>401</sup> A szerzetesekre vonatkozó szexuális korlátozásnak a *Vinaya* hagyományában meglehetősen alaposan kidolgozott rendszere van. A különböző szintű szabályok a szexualitás szinte minden lehetséges formáját érintik, és természetesen van némi különbség a férfiakra és a nőkre vonatkozó szabályok között. A legnagyobb büntetést a testtel kezdeményezett szexuális tevékenység jelenti<sup>402</sup> (pl. behatolás, akárcsak egy szezámmag hosszúságáig<sup>403</sup>), de nem minden szexuális tartalmú cselekvés jár azonnali kizárással. A büntetések súlyosságát meghatározza a partner neme, a szándék, az átélés módja (nem azonos a megítélés aszerint, hogy vágya szerint vesz benne részt, vagy sem) stb. A páli buddhizmus szigorúan szexualitás-ellenesnek látszik, viszont valamiképp megértő vele szemben: megvannak persze a morális alapjai (*sīla*), de nem minden szexuális cselekvésre pusztán ezen az alapon tekint: a homoszexualitás vagy a homoszexuális aktus például nincs negatívabb megítélés alatt mint a heteroszexualitás, (sőt, a homoszexualitás nem teljesen inkompatibilis a kolostori élettel<sup>404</sup>). A későbbi *tantra* felől tekintve az ejakuláció-mentes szexualitás is beilleszkedik a buddhista gyakorlatba, ami bizonyos értelemben a szexualitás irányában jelentkező nyitottságnak köszönhető. A *Vinaya* meglehetősen közvetlenséggel és nagy hangsúllyal tárgyalja a szexualitással összefüggő problémákat, ami némi magyarázatra szorul. A cinikus nézet szerint a *Vinaya* egyfajta korabeli pornográfiának tekinthető. Buddhista nézőpontból viszont a szabályok kialakulását történetinek lehet tekinteni (az alapelveket megsértők eseteire létrejövő részletszabályokként), vagy tekinthető úgy is, hogy a Buddha egészében hozta létre az egész szabályrendszert (*pātimokkha*). Talán a valósághoz közelebb áll úgy tekinteni rá, mint ami praktikus okokból jött létre: a szerzetesek nem magányos aszkéták, hanem aktívan jelen vannak a társadalomban – kötelességek és elvárások vannak irányukban (rituális és egyéb szolgáltatások, gyógyítás), nekik pedig igényeik vannak (étel, ruha, lakás). Azaz a morális és szoteriológiai szempontok egyszerre jelennek meg a társadalmiakkal.<sup>405</sup> A szerzetesi szabályok néha ellentmondónak látszanak, egy randevú, ahol adott esetben nem történik semmi, ugyanúgy kizárással járhat, mint egy aktus, viszont egy babával vagy dildóval (akár másokkal egyszerre) végzett maszturbáció enyhébb büntetést jelent. Úgy tűnik, a büntetés súlyossága azzal arányos, amekkora a veszélye a heteroszexuális, nemzéssel végződő aktusnak.<sup>406</sup> Azaz lényegében a termékeny fiatal nővel való szex elkerülése a buddhisták lényegi célja, ugyanis a gyermek születése az egész közösség létét veszélyezteti. A *Vinaya* szerzői láthatólag jól értették az emberi szexualitást, és valóban megpróbáltak különbséget tenni, azaz egyáltalán nem arról van szó, hogy teoretikus alapon fogalmaztak volna meg életszerűtlen tilalmakat. Nem lehet eltekinteni attól sem, hogy az indiai környezetben, amelyben hosszú időn át a buddhizmus is működött,

<sup>401</sup> Cabezón 2017: 508.; Gyatso 2005: 274.

<sup>402</sup> Cabezón 2017: 193.

<sup>403</sup> *Vinaya, Suttavibhaṅga, Pārājika* 1.8.5 (v i 28). „Paṭisevati nāma yo nimittena nimittaṃ aṅgajātena aṅgajātaṃ antamaso **tilaphalamattampi paveseti**, eso paṭisevati nāma.”

<sup>404</sup> Zwilling: 1992: 209.

<sup>405</sup> Cabezón 2017: 198–200.

<sup>406</sup> Langenberg 2018: 576.

erősen jelen volt a szexualitás, mind az építészetben-képzőművészetben (lásd például a kadzsuráhói templom domborműveit), mind az irodalomban. A tudományos, *śāstra*-irodalom különlegességei közül a legismertebbek a szerelem-tankönyvek, közülük is a *Kāma-sūtra*. E művek szerzői valóban ismerték a szerelem fortélyait, az emberi testet, a szexualitás működését. Perera (1993: 210) felfigyel arra, hogy a *Vinaya* egyik epizódjában (Vin iii 38) egy Supabbā nevű *upāsikā* (női világi hívő) kikezd egy szerzetessel, azt kéri, hogy érintse, simogassa meg bizonyos testtájain, ő pedig majd kézzel kielégíti a szerzetest, így nem zárják ki a rendből. Supabbā nyolc testtáját sorol fel, az ind szerelmi tankönyvekben is tárgyalt női erogén zónáknak egy egész jó térképét (mellek köze, köldök, has, hónalj, nyak, fülnyílás, haj vonala, ujjak köze).

John Powers (2009) rácsodálkozik, hogy az androgün, aszexuális, meditáló buddha-képünk mellett létezik a Buddhának egy kvázi szuperhumán megjelenése, erőteljes, erős maszkulinitással rendelkező: „Gótama *samaṇa* szépséges, csinos, ragyogó, széparcú, színe és teste mint Brahmáé, természetes...”<sup>407</sup> Gyakori jelzője a '*mahāpurisa*' (nagy férfi), amelyet gyakran 32 jegyével (*lakḥaṇa*) jellemeznek, amelyek némelyikéről az olvasónak az a benyomása, hogy inkább karikatúrába illene (például a keze a térde alá ér, ha áll). Különös a péniszével kapcsolatos *lakḥaṇa* (*kosohita-vatthaguyha*), amellyel kapcsolatos történet a *Majjhima-nikāya* egy *suttá*jában szintén humoros epizódnak tűnik: egy Uttara nevű ifjú bráhmín a Buddhán észleli a *mahāpurisa* 32 jegyét, kivéve kettőt. Akkor a Buddha olyan varázslatot alkalmazott, hogy Uttara, az ifjú bráhmín meglássa a nagyszent ruha alá rejtendő testrészét, ami tokba van helyezve.<sup>408</sup> Mivel a Buddhát gyakran nevezik *nisabhāna*-nak is (bika), talán innen származik a kép, ugyanis a bikának az igen hosszú pénisze egy tokban helyezkedik el, a bika viszont a férfiasság szimbóluma szinte minden kultúrkörben. A *mahāyāna* *Bodhisattva*-ideálja is egy erős férfi, néha harcos, néha kifejezetten szépfiú (12. ábra), aki a *sūtra*-irodalomban időnként szexuális vonzerejét is felhasználja mint világi-*bodhisattva*.<sup>409</sup>

A már tárgyalt tantrikus szexuál-jóga jelenségét általában marginális, törzsi eredetű fejleménynek tartják, viszont valójában a buddha és a *bodhisattva* figurának a *mahāyāna*-ban már jól láthatóan jelenlévő szexualizációja egyenes következményének is tekinthető. Jigme Lingpa (i.sz. 1730–1798) autobiográfiájához írt kommentárjában Gyatso (1998: 195) azt veti fel, hogy minden fogadalmak közül a legszigorúbb mégiscsak a tantrikus gyakorlóé, hiszen mi lehetne annál nagyobb lemondás, mint megállni az orgazmus szélén.<sup>410</sup> Modern *theravāda* szerzetesi

<sup>407</sup> *Samaṇo khalu, bho, gotamo abhirūpo dassanīyo pāsādiko paramāya vaṇṇapokkharatāya samannāgato brahmavaṇṇī brahmavacchaṣī akhuddāvakāso dassanāya...* (*Caṅkī-sutta*, MN 95; Mn ii 166)

<sup>408</sup> *Atha kho bhagavā tathārūpaṃ iddhābhisāṅkhāraṃ abhisāṅkhāsi yathā addasa uttaro māṇavo bhagavato kosohitaṃ vatthaguyhaṃ.* (*Brahmāyu-sutta*, MN 91; Mn ii 135)

<sup>409</sup> Langenberg 2018: 581.

<sup>410</sup> Jigme Lingpa cites an additional benefit of fulfillment *yoga*: it purifies the practitioner who has broken vows. This has to do with the sexual aspects of the practice. On the surface, it seems ironic: fulfillment *yoga*, which is sometimes performed with a consort of the opposite sex, would itself seem to constitute a violation of the renunciant's vows. But when it is performed properly, orgasm is controlled and transformed. This means that in fact fulfillment *yoga* of the sexual sort would involve the most rigorous type of vow of

körből származó, buddhista körökben populáris tézis, hogy a meditáció első fokozata, az első *jhāna* nagyobb gyönyörérzéssel jár, mint az orgazmus.<sup>411</sup> A szexualitás mint probléma természetesen a mai buddhista közösségeket is érinti, különösen kényes területe ez a szexualitással doktrinálisan is foglalkozó tibeti hagyománynak, amelynek a tekintélyét időnként botrányok rombolják.<sup>412</sup>

Mind az önálló görög források, elsősorban a dionüszoszi hagyomány forrásai, mind az Indiával kapcsolatos görög források, elsősorban Megeszthenész és az őt idéző szerzők, mind az archaikus indiai hagyomány, különösen a Śiva-kultusz forrásai, valamint a buddhista hagyomány maga is, beleértve a legrégebbinek tekinthető páli buddhizmust egészen a modern nyugati buddhista iskolákig – minden forrás nagy mennyiségben tartalmaz közvetlen vagy közvetett módon valamiféle mágikus, szexuális praxisra utaló nyomokat. A szexualitás indiai története természetesen jóval nagyobb és komplexebb kérdés. A ritualizált szexuális viselkedés világi és vallási formái nem választhatóak el egymástól könnyen, amiképp a világi-vallási megkülönböztetés is csak bizonyos társadalmi jelenségek esetén áll fenn. A buddhizmus esetében, noha viszonylag jól elkülönül az, ami a világi és ami a szerzetesi, de mivel a buddhizmus erősen integrálódik a társadalomba már az alapító tevékenységétől kezdve, az egymásra hatás jelentős. Az ebben a fejezetben idézett szakirodalom frissessége és nagysága azt mutatja, hogy a buddhizmus és a szexualitás viszonya érdemben vizsgálható téma, és bőven vannak megválaszolandó kérdések. A kánonban a *Vinaya* tekinthető a szexualitással leginkább átitatott szöveganyagnak, a későbbi anyagban a tibeti (tantrikus) buddhizmus foglalkozik kifejezetten ilyesmivel, de valójában az egész buddhista szöveganyagot áthatja a téma, néha jól azonosítható módon, néha kevésbé egyértelműen. Az alábbiakban a páli kánon néhány szöveghelyét vizsgálva keresek olyan jelenségeket, amelyek valamiféle szexuális praxisra, rituális-szexuális tevékenységre utalnak, és amelyek időnként összekapcsolhatók mágikus praktikákkal. A jelenségcsoport megnevezésére elvileg alkalmas volna a 'tantrikus' kifejezés, viszont ezt egyre inkább a korábban tárgyalt szűkebb, történetileg meghatározott körében használja a tudományosság. Ráadásul a következőkben a szexualitással összefüggő jelenségek kerülnek a középpontba, amely a tantrizmusnak is csak az egyik szelete. Mint láttuk, a szexuális tartalmú tantrikus szövegek a buddhista korpusz késői rétegébe tartoznak, az általunk vizsgált páli anyag

---

all: what more difficult renunciation is there than to stop at the brink of orgasm and try to reverse the flow of sexual fluids back up the central channel? (Gyatso 1998: 195)

<sup>411</sup> A 23 éves korában szerzetessé avatott Ajahn Brahm (született Peter Betts, 1951) megfogalmazásában: „Meditation is the way of letting go. In meditation you let go of the complex world outside in order to reach a powerful peace within. In all types of mysticism and in many spiritual traditions, meditation is the path to a pure and empowered mind. The experience of this pure mind, released from the world, is incredibly blissful. It is a bliss better than sex. (Ajahn Brahm 2006:1)

<sup>412</sup> Langenberg 2018: 587. Legújabbban a Sogyal Rinpoche körüli botrány említhető.

viszont ennél jóval korábbi,<sup>413</sup> nem is találunk benne a késői buddhista *tantrához* hasonló szövegeket. Hipotézisünk viszont az, hogy bizonyos kánon-epizódok jobban érthetővé válnak, ha valamiféle szexuális keretben értelmezzük őket. A *tantra* késői irodalmi megjelenéséből persze nem következik, hogy a szexualitás rituális használata nem lehetett jelen a gyakorlatban már a kifejezetten ilyen tartalmú szövegek keletkezése előtt: azaz lehetséges, hogy egy, a korában tabusértő rítus már hosszú ideje létezik a nyilvánosságtól elzártan, de csak később, bizonyos körülmények megváltozása esetén válik publikussá. Azaz a *theravāda* szöveganyagban talált jelenségeket lehet olyan a keretben értelmezni, amiről biztosan tudjuk, hogy létezett Indiában, és aminek az eredetéről sejtjük, hogy valószínűleg nagyon régre megy vissza.

## A Benáreszi beszéd

A *Dhammacakkappavattana*<sup>414</sup>-sutta első tizenöt mondata talán a legismertebb buddhista szövegnek számít lényegre törő rövidege miatt. A benne foglalt három témát – a középutat, a nyolcrétű ösvényt és az avatottak négy igazságát<sup>415</sup> – tömören és rendszerezetten mutatja be. A *sutta* a *Vinaya Mahākhanda* fejezetében található meg, és a csúcspontja annak az elbeszélésfolyamnak, amelyben a (szöveg szerint néhány héttel korábban) megvilágosodott Buddha – némi isteni rábeszélés után – eldönti, hogy tanítani fogja az örök törvényt (*dhamma*), és ehhez – mivel tanítói már halottak – régi társait keresi fel, az Ötök csoportját,<sup>416</sup> akikkel korábban együtt végezte szélsőséges aszkézisét, de akik elhagyták, miután felhagyott a böjtöléssel. A szöveg tartalmilag illeszkedik a Buddha másutt kifejtett tanításaihoz (noha a 'középut' egyáltalán nem gyakori elem a kánonban), és a hasonlatokban gondolkodás is megvan benne a vándorút-metaphora formájában. Ezek alapján okkal feltételezhetjük, hogy a szöveg, akárki is állította össze, eredeti, legalábbis abban az értelemben, hogy tükrözi a Buddha mondanivalóját. Arról persze, hogy ez valóban itt és így hangzott el, semmiféle tudásunk nem lehet; gondolhatjuk azt, hogy a Buddha programszerű rövideggel fogalmazta meg első tanítóbeszédét, de azt is, hogy csak valamikor tanítóútja végén foglalta össze, vagy foglalták össze később a nevében, amit aztán a hagyomány ide helyezett. Mindezek ellenére már a szöveg első mondatai elemzésre szorulnak.

---

<sup>413</sup> Mint a bevezető fejezetekben láttuk, a *theravāda* kánon datálása problémás. A hagyomány szerint a Buddha halála után közvetlenül tartott első zsinaton már recitálták a *Suttát* és *Vinayát*, ami bizonytalan adat, viszont valószínű, hogy a kánon Sri Lankára történő elvitelekor (kb. i. e. 250) ezek a szövegek már nagy részben megvoltak (Wynne 2003: 28; Hinüber 1996: 19–21).

<sup>414</sup> *Dhamma-cakkappavattana*, magyarul: *Az örök törvény uralmának kezdete*. A hagyományos értelmezés szerint a cím a *dhamma* (szanskrit *dharma*) kerekének megforgatását jelenti, azonban a kerékforgatás nehezen értelmezhető. Valószínűbb, hogy a kerék (*cakka*) az archaikus hatalmi rendszer metaforája (*rājā cakkavatti* 'központi uralkodó'). A *sutta* gyakran használt megnevezése 'Benáreszi beszéd'.

<sup>415</sup> Ismertebb nevén 'a négy nemes igazság'.

<sup>416</sup> A *pañcavaggiyo bhikkhū* kifejezés a közösség első öt tagját jelenti, akik korábban a *Bodhisatta* szélsőséges aszkézise idején is már az ő tanítványai voltak. Nevük: Aññāṇakondañña, Bhaddiya, Vappa, Assaji, Mahānāma.

## Mindkét véglet a szerzetesi életmódra vonatkozik

Szerzetesek, aki a vándorútra tért,<sup>417</sup> kerülje el<sup>418</sup> az út mindkét szélét. Mi ez a kettő? Az egyik: a vágyak érzéki boldogságába (*kāmesu kāma-sukha*) olvadás gyakorlata – ez silány, világias, közönséges (*poṭṭhujjanika*), avatottakhoz<sup>419</sup> méltatlan, haszontalan. A másik: önmaga kimerítésének<sup>420</sup> gyakorlata – ez boldogtalansággal teli, avatottakhoz méltatlan, haszontalan. Az általjutott (*tathāgata*) felismerte a mindkét szélet elkerülő középutat [...]

(Vin i 10)<sup>421</sup>

A Buddha itt vándoraszkrétákhoz beszél, olyanokhoz, akik szakítottak a világi élettel. Tudjuk, mind az öten kifejezetten az askézis hívei, ezért rájuk nyilván a második véglet vonatkozik: „önmaga kimerítésének gyakorlata.”<sup>422</sup> De kikre vonatkozik és mit jelent az út másik széle, az a gyakorlat, ami érzéki boldogsággal jár és el kell kerülni? A szokásos értelmezés szerint itt nem valamiféle gyakorlatról, hanem egyszerűen az élvezetekkel (főképp szexualitással: *kāma-sukha*) együttjáró világi életről van szó – a szerzetesi élettel szembe állítva. Ez azonban valószínűtlen, hiszen az útnak ez az érzékiséget el nem kerülő széle is a világi életről lemondott vándorszerzetesekre (*pabbajita*) vonatkozik. Persze feltételezhetnénk, hogy ez az öt askéta valójában gyenge volt, és mivel könnyen elcsábultak, ezért kellett őket a világi örömöktől határozottan eltanácsolni, de ellenkezőleg, épp azt tudjuk róluk, hogy szigorú askézist folytattak. Lényeges, hogy a szöveg az érzéki boldogság esetében is ’gyakorlatról’ (*amyoga*) beszél, amit nem igazán lehet világi életre érteni. Mindezek alapján világos, hogy mindkét ’véglet’ vallási keretben értelmezendő, nem pedig a vándoraszкета–világi keretben.

Peter Masefield<sup>423</sup> megmutatja, hogy a *nikāyák* az embereket buddhista szempontból nem szerzetesekre és világiakra osztják, hanem az *ariya-sāvakát* (avatott tanítvány, hívő) és a *puṭhujjanát* (közönséges ember) állítják szembe abban az értelemben, hogy az előbbi rendelkezik a helyes (buddhai) nézetekkel, az utóbbi nem – így szerzetes is lehet *puṭhujjana*, világi is lehet

<sup>417</sup> A páli *pabbajati* szó szerinti jelentése vándorútra indul, vándorol. A bevett buddhista szóhasználatban majd a szerzetesi lét követését fogja jelenteni.

<sup>418</sup> A *Saṅghabhedavastu* szanszkrit szövegében itt szerepel még két másik állítmány is: ne beszéljen róla / ne ajánlja (*na vaktavyau*), illetve ne részesítse rituális tiszteletben (*na paryupāsītavyau*).

<sup>419</sup> Páli *ariya* (szanszkrit *ārya*). Az ’avatottak’ fordítás egyszerre utal a buddhista szerzetes felavatására és arra, hogy a *dharma* avatott ismerője. (Szokásos fordítása „nemes”.)

<sup>420</sup> A gyakran önkínzásnak vagy askézisnek fordított ’*tapas*’ megfelelője lehet, ami nem tartalmaz önsebzést vagy efféléket, hanem elsősorban böjtöt és mozdulatlanságot jelentett.

<sup>421</sup> *Dhammacakkappavattana-sutta* (Vin i 10–11). Az idézett szöveghely: *Dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. Katame dve? Yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo poṭhujjaniko anariyo anattasamhito, yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamhito. Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā [...]*

<sup>422</sup> Páli *anuyoga*, azaz gyakorlat, célszerű és rendszeres cselekvés; valaminek a használata, gyakorlata; valaminek szentelődés.

<sup>423</sup> Masefield 1986: 1–9.

*ariyasāvaka*. A Benáreszi beszéd a szerelmi gyönyörök gyakorlatát úgy jellemzi, mint amit a *puthujjana* (fordításunkban 'közönséges') szokott csinálni, ami alátámasztja Mansfield megfigyelését, és megerősíti a feltételezést, hogy itt ugyanúgy nem világiakról van szó, mint az aszkétikus gyakorlatokat végzők esetén.

## Érzéki boldogság helyett meditációs boldogság

A Buddha saját tapasztalata alapján elvetette az aszkézist, mert boldogtalansághoz vezet, az ő útja viszont valamiféle boldogságon (*sukha*) át visz. Ez az önéletrajz-szerű elemeket tartalmazó igen fontos *suttában* (MN 36) fogalmazódik meg, amikor szélsőséges aszkézise végső pontján a Benáreszi beszédnél megismert öt vándoraszketá jelenlétében így gondolkodik:

Ezen a keserű, nehézséggel teli úton nem érem el az avatottak különleges tudását és látását [...] Végiggondoltam, hogy ennyire lesoványodott testtel nem könnyű elérni a *boldogságot* és elhatároztam, hogy tartalmas ételt, tejberizst eszem. Ekkor, Aggivesszana, felidéződött bennem egy emlék. Egyszer apám, aki *sákja* törzsbéli volt, éppen dolgozott, én pedig egy *dzsambuszilvafa* hús árnyékában ültem – távol a vágyaktól (*kāma*), távol a káros tényezőktől: és elértem az elemzéssel és fontolgatással kísért, az eltávolodásból eredő, örömtelien boldog (*pīti-sukha*) első elmélyedést (*jhāna*), és abban időztem. Elgondolkodtam, nem lehet-e, hogy ez az út vezet a megvilágosodáshoz [...]

Miután a boldogságot és a boldogtalanságot is elhagytam, a derű és a szomorúság pedig már korábban eltűnt, elértem a boldogtalanságtól és boldogságtól mentes negyedik elmélyedést, az egykedvűség és a tudatosság tisztaságát, és abban időztem.

(*Mahā-Sacaka-sutta*, MN 36; Mn i 245–246)

A megvilágosodáshoz vezető elmélyedések (*jhāna*) első három stációját boldogságérzet (*sukha*) kíséri,<sup>424</sup> ám ez az érzés független a korábbi tapasztalatokból ismert boldogságélményektől – erre utal a „távol a vágyaktól (*kāma*), távol a káros tényezőktől” megfogalmazás.<sup>425</sup> Ez a kitartó boldogságélmény mindazonáltal meglepő. Ugyanis a reinkarnációt és az attól való megszabadulást magukban foglaló korai ind vallási-filozófiai rendszerekben a megszabadulást valamilyen különleges tudás, totális közömbösség, vagy a karmikus hatások kiküszöbölése idézi elő.<sup>426</sup> A MN 36-ban olvasható megvilágosodás-leírásban mindhárom megvan: három tudás

<sup>424</sup> Korábban említettük Ajan Brahm (2006: 1) álláspontját a *jhāna* és a szex viszonyáról. Langenberg (2018: 7) megjegyzi, hogy a *Sāmaññaphala-suttában* (DN 2) a *jhāna* leírása meglehetősen emlékeztet az orgazmus leírására – „orgasmic language”.

<sup>425</sup> Johannes Bronkhorst a boldogságérzés e kétféle fajtára alapítva vázol fel egy pszichológiai elméletet, amely kerete lehet a buddhista meditációs szöveg hagyomány értelmezésének. (Bronkhorst 2013)

<sup>426</sup> Például a *vedānta* filozófiában az *ātman* és a *brahman* azonosságának felismerése; a buddhizmus és a jóga esetén a teljes szenvedélytelenség (*vairāgya*), a dzsainizmusban az aszkézis és a cselekvésnélküliség. E három módszer más-más hangsúllyal, de mindegyik irányzatban jelen van.



(*ñāṇa*); az egykedvűség (*upekkhā*) elérése; a befolyások (*āsava*) elapadása. A boldogságélménynek e körben látható hangsúlyos megjelenése tehát kulcsfontosságú: a buddhai út lényeges eleme a boldogság (*sukha*). Ezt figyelembe véve a Benáreszi beszéddel való logikai összefüggés is belátható: a Buddha elutasítja a boldogtalansággal járó aszkézist is és az érzéki boldogsággal járó vallásos gyakorlatot is – viszont nem zárja ki azt a meditációs boldogságot, ami a *Mahā-Saccaka-suttā*ban célként is megjelenik, illetve végigkíséri a megszabadulás folyamatát. Mindennek tudatában jobban érthető, hogy miért itt, az első tanításában, mindjárt a beszéd legelején foglalkozik az érzéki boldogsággal, mégha a negatív, kerülendő értelmében is.

A *Brahmajāla-sutta* (DN 1) olyan téves nézeteket sorol és elemez, amelyeket *samaṇā*k vagy bráhmínok vallanak. E téves nézetek alapja általában az *ātman*ban, a szubsztanciális Énben való hit. Az egész *sutta* erősen spekulatív, mindazonáltal a *Diṭṭhadhamma-nibbāna-vāda* fejezetben van egy érdekes részlet. Azt tárgyalja, hogyan lehet még ebben az életben (*diṭṭhadhamma*<sup>427</sup>) elérni a legfőbb ellobbanást (*nibbāna*). Öt, egymással összefüggő esetet mutat be. Az első<sup>428</sup> az, amikor valaki az öt élvezeti minőség (*kāma-guṇa*) élvezetével áthatva tkp. szeretkezik (*paricāreti*). A második eset cáfolja az elsőt, mondván, hogy az élvezetek mulandóak és boldogtalansággal járnak, ezért általuk nem lehet elérni az ellobbanást, viszont az első elmélyedés (*jhāna*) és a vele járó boldogság (*sukha*) révén el lehet érni. A gondolatmenet ugyanezen logika mentén a többi három elmélyedéssel folytatódik. A szöveg a megvilágosodáshoz közvetlenül vezető meditációs praxist (a négy *jhānā*t) összefüggésbe hozza tehát egy olyan gyakorlattal, ami az öt érzékszerv élvezeti lehetőségeit (szeretkezés) használja a megszabadulás céljából. A szöveg végső soron azért tekinti az öt esetet, köztük a négy elmélyedést (ami a buddhai megvilágosodás standard leírása!) is tévesnek, mert *ātman*, egy szubsztanciális Én van mögötte feltételezve, ami ellentmond a Buddha tanításának. E részlet alapján is úgy tűnik tehát, hogy a páli hagyomány ismeri azt az ötletet, hogy az érzéki boldogság útja valamiképpen elvezethet a végső célhoz (*nibbāna*), de ezt természetesen cáfolja.

## A szexuális értelmezési keret

Visszatérve a Benáreszi beszédre, jelesül „[...] a vágyak érzéki boldogságába (*kāmesu kāma-sukha*) olvadás (*allika*) gyakorlata [...]” elemzéséhez, figyelembe kell venni, hogy a *kāma-sukha* kifejezés kifejezetten szexuális vonatkozású, noha e két szó (*kāma* vágy/élvezet; *sukha*: boldogság, boldog érzet) a kánon szövegeiben általános értelemben is használatos. A páli/szanszkrit *kāma* szexuális jelentése áthatja az indiai irodalmat, hiszen Kāma a szerelem

<sup>427</sup> A másutt '*diṭṭheva dhamme*' alakban előforduló kifejezés eredeti, szószerinti értelme: 'miután az örök törvény meg lett látva'. A későbbiekben ez a jelentés módosult erre: 'még itt evilágon', az idézett szövegrészben így szerepel.

<sup>428</sup> [...] *yato kho, bho, ayaṃ attā pañcahi kāmaguṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreti, ettāvatā kho, bho, ayaṃ attā parama-diṭṭhadhamma-nibbānaṃ patto hotī'ti*. (DN 1; Dn i 36)

istene, a *Kāma-sūtra* pedig a szerelem tankönyve. Némelyik páli *sutta* sokkal könnyebben felfejthető, ha a *kāma* kifejezésben a szerelmi-szexuális vonatkozást értjük (lásd alább: MN 22). A *sukha* szó általánosabb értelemben jelent élvezetet, boldogságélményt, de ennek is gyakori a szexuális tartalma. A későbbi szexuál-tantrikus környezetben szerepel a *mahā-sukha* (nagy boldogság), ami külső nézőpontból egyfajta elnyújtott orgazmus,<sup>429</sup> belülről szemlélve viszont maga a legmagasabb misztikus tapasztalat, a *bodhicitta* egyik aspektusa.<sup>430</sup> A *Kāma-sūtrában* a *sukha* szintén jelentheti az orgazmust.<sup>431</sup>

A *kāmesu kāma-sukha* kifejezésben a *kāmesu* alak szűkítő értelemben is állhat: azaz a vágyakhoz/élvezetekhez fűződő viszonyra utal, ami itt nem más, mint a vágyak elfogadása és az élvezetek használata, ezzel szemben a Buddha középút tanításában a vágyak kiküszöbölése.<sup>432</sup> Hasonló a szerkezete az öt etikai alapszabályának, a *pañca-sīlānak* a harmadik tagjában: az „élvezetekben csalárdság” (*kāmesu micchāhārā*), amelynek a szerzetesekre vonatkozó jelentését a MN 38 így fejt ki:<sup>433</sup>

Felhagy a jámbortalansággal, a jámborság útját<sup>434</sup> járja, elvonultan él, tartózkodik a szeretkezés világi szokásától.

(*Mahātaṇhāsankhaya-sutta*, MN 38; Mn i 267)<sup>435</sup>

A *kāma-sukhallika* „érzéki boldogságba olvadás” értelmezése is problémás, mert az *allika/allikā* szó (‘beleolvadás’) jelentése bizonytalan, a kánonban ugyanis csak ebben a kifejezésben fordul elő.<sup>436</sup> Talán az *allīyati* igéből (beleakad, beleragad) igéből származik, amely mögött a szanszkrit alakjában a  $\sqrt{l}$  (olvad, oldódik) jelentésű gyök áll, innen a fordítás.<sup>437</sup> A *Sanḥabhedavastu* szanszkrit szövegében a kérdéses összetétel jelentése: az érzéki boldogságra alapozódó gyakorlat (*kāma-sukha-ālaya-amuyoga*). Persze az egész kifejezés (*kāma-sukhallikāmuyoga*) jelentése a kérdéses; úgy tűnik attól függ, milyen keretben értelmezzük: a szerzetesi élet–világi élet szembeállítás keretében értelmezve kb. ’a [világi] vágyakban az élvezetek boldogságához

<sup>429</sup> *bhage līṅgaṃ pratiṣṭhāpya cumbayitvā muhurmuḥuḥ / mahāsukhaṃ samāsādhya vajrī bhojanam adīṣet* (Śrī-Hevajra-Mahātantrarāja 2.7.5; Snellgrove 1959: 88). Magyarul: „Vaginájába hímtagját beállítván, újra és újra csókolván, a nagy gyönyört fenntartván a Vadzsrás megmutatta az ételt.” Snellgrove szándékosan nem fordítja (Snellgrove 2002: 121).

<sup>430</sup> Snellgrove 1959: 25.

<sup>431</sup> *suratānte sukhaṃ pumsāṃ strīṇāṃ tu satataṃ sukhaṃ* (*Kāma-sūtra* 2.1.22v). Magyarul: A férfiaknak a szex végén van a gyönyör, a nőknek viszont folyamatosan. (Doniger–Kakar 2003)

<sup>432</sup> Az avatottak négy igazsága szerint a szomjúhozás (*taṇhā*) kiküszöbölése (*nirodha*). A *taṇhā* egyik aspektusa pedig a *kāma-taṇhā*.

<sup>433</sup> *abrahmacariyaṃ pahāya brahmacārī hoti, ārācārī virato methunā gāmadhammā*

<sup>434</sup> A *brahmacariya* alapvetően bráhmanikus fogalom, a tanulóéveket jelenti, teljes szexuális absztinenciával jár, ezért gyakran pusztán cölibátusként értelmezik. A páli kánon szerint a buddhista szerzetes *brahmacārī*nek számít, a jámborság útját (*brahmacariya*) járja, az itt tárgyalt értelmében a cölibátust jelenti.

<sup>435</sup> MN 38. *Mahātaṇhāsankhaya-sutta* / A szomjúhozás kioltása.

<sup>436</sup> A Critical Pali Dictionary (Treckner – Andersen – Smith 1924–) fel sem veszi a szótárba.

<sup>437</sup> Esetleg az *alla* (szanszkrit *ārdra*, nedves) melléknévből származása is felmerülhet. Saját ötletem lásd később a szövegben.

ragaszkodás szokása' formában fordítható. Gondolatmenetünk szerint viszont ez ellentmondásos, ezért merülhetett fel az a hipotézis, hogy a buddhai középút (az aszkézis mellett) egy szexuális jellegű, nem-világi életformával van szembeállítva, amely a vágyak érzéki boldogságának (a szanszkrit verzió *ālaya* kifejezésével:) 'helyet ad', a gyakorló bennük valamiképp 'feloldódik' (*allīyati*). Ez utóbbi az érett tantrizmusból ismert, az orgazmussal manipuláló szexuális technikára emlékeztet. De nevezhető egyfajta *szenzualizmusnak*, amennyiben nem általában vágyakról van szó, hanem valamiféle ideológiáról, irányzatról. Szexuális praxis vagy akár csak szenzualizmus feltételezése e helyen kétségtelenül meglepő. Viszont a szöveghagyományozás szigorú, a tartalmilag homályos részeket sem törlik; ezen a kulcsponti szöveghelyen nyilván még inkább igyekeztek ragaszkodni az autentikált szöveghez. Mindenképpen érdekes kérdés tehát, hogy ezen a ponton a hagyomány bizonytalanságának mi az oka.

## Kínai párhuzamok

A *Dhammacakkappavattana-sutta* kínai nyelvű (*mūlasarvāstivāda* és *sarvāstivāda*) verzióinak vizsgálatát Anālayo igen alaposan elvégezte, az ő kutatásai nyomán a számunkra érdekes adatok a következők. A *Samyukta-āgama* a megfelelő szöveghelyen nem tartalmazza a két végletről szóló passzust. Más szövegekben (Anālayo a *mūlasarvāstivāda Vinaya Kṣudrakavastu* című szövegének két verzióját fordítja) is hiányozhatnak vagy más sorrendben lehetnek a *sutta* tartalmi elemei (a középút a két véglettel, az avatottak négy igazsága, a kerékforgatás). Anālayo arra a következtetésre jut, hogy a tartalmilag eltérő változatok kivonatok egy teljesebb *Vinaya*-szövegből, ami nagyjából a *Saṅghabhedavastu* szövegének felel meg.<sup>438</sup> A *Saṅghabhedavastu* kínai verziója tartalmazza a középútról szóló részt, viszont a szövegben a két véglet helyett első ízben 'két tanító' áll, ami azután 'két tanítás' lesz.<sup>439</sup> Ez a gondolatmenetünk számára igen érdekes adat, hiszen a kínai fordító egyértelműen valamilyen vallási-filozófiai iskolaként értelmezte a két végletet. A *Madhyama-āgamában* lévő rövid szövegváltozat (mely tartalmazza a két végletet a páliból ismert alakban, de nem tartalmazza az avatottak négy igazságát) képezi azon vélekedés<sup>440</sup> alapját, amely szerint az avatottak négy igazsága csak utólagosan került be az első beszédbe. Anālayo szerint e rövid verzió is inkább csak kivonat, ami nem erősíti meg a vélekedést. Szerinte a *Mūlasarvāstivāda* és *Sarvāstivāda* hagyomány inkább tartja a négy igazságot az első beszéd részének, mint a két végletet,<sup>441</sup> viszont a szöveg tartalmi egységeinek változatos megjelenése arra utal, hogy e tartalmi elemek eredetileg különböző forrásokból származtak.<sup>442</sup> A *sarvāstivāda Vinaya* sem tartalmazza a két végletet. Az *Ekottarika-āgama* külön szöveghelyen tartalmazza az

<sup>438</sup> Anālayo 2011: 26.

<sup>439</sup> Anālayo 2011: 21., 41. lbj.

<sup>440</sup> Anālayo (2011: 32) Bareaut (1963), Bronkhorst (1993/2000) és Desseint (2007) említi.

<sup>441</sup> Anālayo 2011: 33.

<sup>442</sup> Anālayo 2011: 35.

avatottak négy igazságát (de érdekes módon az „*ariya*” jelzőt nem használja a szöveg) a kerékfordatással együtt, illetve a két végletet, amely Anālayo fordítása<sup>443</sup> alapján inkább erősen általánosító, tartalmi kivonatnak tűnik, amiben még az aszkézisre való utalás is eltűnik. A *mahīśāsaka Vinaya* tartalmazza a *sutta* összes tartalmi elemét (sőt valamennyivel több csodás elemet is hoz). Anālayo fordításában<sup>444</sup> a szenzualista véglet leírásában szerepel az kitétel, hogy követői szerint az érzéki élvezetekben nincs hiba. Ez a gondolat viszont nincs a páli forrásokban, egyfajta (kínai) fordítói értelmezésnek tekinthető, viszont meglehetősen hasonló gondolat, mint amit Arittha fejtett ki (MN 22), és amiről a következő fejezetben lesz szó. A *dharmaguptaka Vinaya* tartalmilag szintén teljes, Anālayo fordítása alapján az aszketikus végletet gyakorlatnak (practice) és tanításnak (teaching) nevezi.<sup>445</sup> Összegezve ezeket az adatokat annyi látható, hogy a kínai buddhista hagyományban az első tanítóbeszéd tartalma nem teljesen rögzített, noha elemei megvannak, viszont ebből következően érdemesnek látszik a történet egészét elemeinek logikai összefüggése alapján is vizsgálni (ahogy ezt Anālayo is megteszi). Továbbá a két véglet mögött a kínai a hagyomány hajlamos doktrinális különbséget látni, ami megfelel hipotézisünknek.

Anālayo a *Dhammacakkappavattana-sutta* dramaturgiáját úgy elemzi,<sup>446</sup> hogy az öt aszkéta szerint az aszkézissel való felhagyás elkerülhetetlenül a másik véglethez, az érzékekben elmerüléshez vezet: ebben a kontextusban a középút tanítása a Buddha részéről logikus kiindulási pont (ezért kevésbé jónak tűnik az a szöveghagyomány, amelyik a középút tanítását kihagyja innen). Amennyiben elfogadjuk Anālayo interpretációját, érdemes egy szempontot megvizsgálni, történetesen hogy mi az, ami miatt az öt aszkéta az érzékekben elmerüléssel vádolja a Buddhát.

Végiggondoltam, hogy ennyire lesóványodott testtel nem könnyű elérni a boldogságot és elhatároztam, hogy tartalmas ételt, tejberizst eszem. Abban az időben öt szerzetes állt a szolgálatomra, hogy nekik mondjam el, amit majd felismerek. De mivel tartalmas ételt, tejberizst ettem, kiábrándultan otthagytak, mondván: „Gótama *szamana* dőzsöl, letért a kemény gyakorlás útjáról, visszaesett a dőzsölésbe.

(*Mahā-Saccaka-sutta*, MN 36; Mn i 246)

<sup>443</sup> Anālayo 2012: 10–13. “There are these two things that one training in the path ought not to become involved with. What are the two things? They are: the state of being attached to sensual pleasures and their enjoyment, which is lowly and the state of the commoner; and all these [selfinflicted] pains with their manifold vexations. These are reckoned the two things that one training in the path ought not to become involved with.”

<sup>444</sup> Anālayo 2012: 17. “In the world there are two extremes that one should not become involved with. The first is lustful attachment to craving for sensual pleasures, proclaiming that there is no fault in sensual pleasures. The second is the wrong view of tormenting the body, which has not a trace of the [true] path.”

<sup>445</sup> Anālayo 2012: 21. “[Five] Monks, one gone forth should not be involved with two extremes: delighting in and developing craving for sensual pleasures; or the practice of self-[inflicted] suffering, which is an ignoble teaching that afflicts body and mind, and which does not enable one to accomplish what is to be done.

<sup>446</sup> Anālayo 2012: 28.

– Gótama testvérünk, akkori életmódoddal, azon a nehézségekkel teli úton nem lelted fel az avatottak különleges tudását és látását, amely meghozza az emberfeletti minőséget. Hát hogyan lehetted volna fel most, amikor dőzsölsz, letértél a kemény gyakorlás útjáról, visszaestél a dőzsölésbe?

– Szerzetesek, az általjutott nem dőzsöl, nem tért le a kemény gyakorlás útjáról, nem esett vissza a dőzsölésbe. Az általjutott tökéletesen megvilágosodott érdemes.

(*Vinaya, Mahākhandaḥa*; Vin i 8)

A kommentárhagyomány a Buddha életrajzát ezen a ponton kiegészítette. A *Nidānakathā* szerint<sup>447</sup> egy Sujātā nevű asszony, a földbirtokos lánya, jó házasságért és elsőszülött fiúért csodás, (több elemében bráhmanikus) mágikus elemekkel teli áldozatba fogott épp abban a fában lakozó helyszellemhez, amely alatt Gótama a szigorú aszkézisét folytatta. A csodák láttán az asszony elküldte Puṇṇā nevű szolgálólányát, hogy nézze meg, mi történik a fánál. A jó hír hallatán (t.i. a fa alatt egy ülő alak ragyogott), Sujātā felékesítette magát és a szolgálólánnyal együtt az áldozati étellel felkereste a fát, szintén csodás körülmények közt átadta a tejberizst az aszkézisét éppen megszakított Buddhának.

A kommentártörténetből következőleg az öt aszkétának azt kellett látnia, hogy a végletes aszkézise végén lévő Gótama előtt megjelenik egy szolgálólány, aztán megint ő egy ékes asszonysággal, aki kiváló ételt kínál neki, mire ő felhagy az aszkézissel. A *Majjhima-nikāya* e nőkről nem tud, viszont úgy mutatja be a történetet, hogy a Buddha túl sok vagy túl jó ételt (tejberizst) eszik. Ennek az étkezésnek egész más tehát a megítélése: az aszkéták szempontjából ez maga a dőzsölés, a Buddha szempontjából ez a középút: hiszen azt mondja, hogy ő nem dőzsöl, hanem a középúton jár. Valóban, a Buddha a középútra (étkezési szempontból) azzal lépett, hogy felhagyott az aszkézissel és a böjtöléssel, tartalmas ételt kezdett enni. Nincs arról szó sehol a szövegekben, hogy az aszkézis felhagyása után újakezdett étkezését időközben minőségben vagy mennyiségben csökkentette volna (amúgy sem jellemző a Buddhára, hogy ne szeretné a bőséges ebédmeghívásokat). Úgy tűnik, az aszkéták korábban totális, akár halálhoz vezető nem-evést vártak el a Buddhától (a halálig tartó mozdulatlanság és böjt létező *jaina* elképzelés). Azzal, hogy a Buddha felhagyott az aszkézissel és a böjttel, azt üzenete, nem szabad önkínzást folytatni, és rendszeren kell enni – nem tobzódni az evésben, de eleget enni. Az öt szerzetes számára viszont az, hogy a Buddha abbahagyta az aszkézist és enni kezdett, a gyengeségének és kudarcának a jele.

Az első beszédben szereplő két véglet közül az érzékek útjának a tartalma tehát a szerzetesek szempontjából a normál evés (ami a Buddhánál a középút), a Buddha szempontjából viszont valami (a kontextus alapján nem pontosítható) szélsőséges érzékiség. Honnan kerül hát ebbe a szöveggörnyezetbe az érzékiségben elmerülés gyakorlata, ha sem az öt szigorú aszkéta,

---

<sup>447</sup> *Jātaka-aṭṭhakathā* (JA i 68).

sem a Buddha nem érintett? Ez az Anālayoétól némiképp eltérő dramaturgiai rekonstrukció (illetve az ellentmondásossága) is megerősíti Anālayo azon megállapítását, hogy a szöveg egymástól független részekből lett összerakva. A *nikāya*-hagyományban nem szerepel az első tanítóbeszéd sztorija, a *Vinaya* hagyomány viszont rekonstruálja, vagy legalábbis konstruál egyet. A két véglet tana az a pont, ahol a *nikāya* és a *Vinaya* hagyomány találkozik. Itt viszont – mint láttuk – Anālayo értelmezésében van egy logikai elcsúszás: az egyik szélén a totális aszkézismentesség áll; ha viszont a másik oldalon a normális étkezés állna, akkor ez a szexuális tevékenységre vonatkoztatva (amire a *kāmasukha* kifejezés bőven okot ad) azt jelentené, hogy arányaiban annyit lehetne szexelni is, mint amennyit eszik az, aki a normálisan étkezik (jelen esetben aki a buddhai középúton jár), azaz nem totális szexmentességre utalna a véglet, ahogyan totális ételmentességre sem utal. Viszont ez így ellentmondásba kerülne a Buddha által elvárt teljes szexuális absztinenciával, a *brahmacariyával*. Ezek alapján az látszik, hogy az étkezési kontextus (evés = élvezet) nem pontosan illeszkedik a két véglet kontextusához. (Vagy azt kell gondolnunk, hogy a Buddha eredetileg nem követelte meg a teljes szexmentességet.) Az a kérdés, hogy a kommentárhagyomány vajon érzékelte-e ezt a logikai elcsúszást, és a kommentártörténetben megjelenő nők szerepeltetésével nem éppen ezt kívánták-e valamiképp korrigálni? Vagy ha nem is korrigálni, legalább a történetet olyan szexuális kontextusba helyezni, amire az érzékek útjának végletét leíró terminológián kívül a kerettörténetben semmi sem utal.

A történet e ponton kínál egy másik lehetséges magyarázatot a korábban kérdésesnek bizonyult problémára, nevezetesen az *allika* szó homályosságára. Mint láttuk, a szó származása és jelentése bizonytalan, de ebben a formájában nemcsak a pāliban fordul elő, hanem szanszkrit szövegben is ott,<sup>448</sup> ahol nem az *ālaya* kifejezés áll a helyén (pl. *Sanḥabhedavastu*). Amit a magyar szövegben dőzsölőnek fordítottunk, az pāliul *bāhullika*.<sup>449</sup> A szó magja a *bahu* (sok), ennek melléknévképzős alakja a *bahula*, ennek absztrakt képzése szanszkritos alakban *bāhulya*, ami megfelel a pāli *bāhulla* főnévnek, és úgy tűnik, az ebből képzett melléknév a *bāhullika* a pāliban. A pāli/szanszkrit *kāmasukhallika* erre reflektáló egyfajta szójáteként is felfogható (kb. 'érzékvágyaskodó'), ami erősítheti a valószínűleg különböző forrásokból származó szövegek összetartozásának az érzését is. Az érzékek útja végletéről lemondásnak az öt aszkéta esetén, mint bemutattuk, nincs sok értelme, de mint azt majd a következőkben látjuk, a *Vinaya* történetfolyamának soron következő epizódjaiban feltűnnek olyan csoportok, akik esetére nagyon is találó lesz, és velük kapcsolatban is megjelenik a szexuális kontextus.

<sup>448</sup> Például: *Mahāvastu* 95. „*yaś cāyaṃ kāmeṣu kāmasukhallikāyogo grāmyo...*”

<sup>449</sup> *bāhulliko samaṇo gotamo, padhāna-vibbhanto, āvatto bāhullāyā'ti.*

## Szexuális tematika a *sutták*ban és a *Vinayában*

Tény, hogy a *sutták* közt<sup>450</sup> számos olyan szöveg található, amely az aszkézissel foglalkozik, főleg a *nigaṇṭhák*kal vagy magával Nigaṇṭha Nātaputtával<sup>451</sup> folytatott párbeszéd formájában, azaz a buddhista hagyományban az aszkézis nyíltan tárgyalható volt. Viszont a szexualitást érintő fejtegetések ezekben a szövegekben kevésbé egyértelműek, az ilyen szöveghelyeket gyakran terminológiai eufemizmus vagy általánosító fogalmazásmód jellemzi. Ez azonban nem igaz a szerzetesi cölibátus betartásával kapcsolatos szabálykeletkeztető *Vinaya* történetekre, amelyek gyakran leplezetlenül beszélnek szexuális témáról, persze csak abban az értelemben, hogy mi számít szexuális vétésnek és mi nem.

Az előbbi esetre, azaz a *sutták* tapintatosságára jó példa a *Majjhima-nikāya* egy fontos *suttájában*, az *Alagaddūpama-suttában* (MN 22) Arittha története. Ő azt gondolja, hogy az élvezetek nem akadályozzák a szerzetest, a vágyakat ki lehet élni anélkül, hogy akadályoznák a megvilágosodás elérését. A Buddha meglehetősen indulattal teremti le a szerzetest, és veti el a vágyak (*kāma*) útját:

Abban az időben egy Arittha nevű szerzetes, aki korábban solymász volt, ezt a bűnös nézetet kezdte vallani: „A nagyszent tanítását úgy értelmezem, hogy amiket akadályozó tényezőknek (*antarāyikā dhammā*) nevezett, azok *önmagukban* nem akadályoznak bennünket [...]”

– Ugyan ki vagy te, megtévedt ember, hogy úgy értelmezed az örök törvényt, mintha én így tanítottam volna? Hiszen számos megközelítésben elmondtam, hogy az akadályozó tényezők *önmagukban* is akadályoznak bennünket [...] A vágyak (*kāma*) kevés élvezetet hoznak, viszont sok boldogtalansággal, sok bajjal járnak [...] Szerzetesek, képtelenség, hogy valaki vágyak nélkül, vágyteli képzetek nélkül, vágyteli gondolatok nélkül kövesse a vágyait.

(*Alagaddūpama-sutta*, MN 22; Mn i 129–132)

Noha e szövegrészt lehetne pusztán úgy érteni, hogy Arittha szenved a szerzetesi cölibátus miatt és valami kibúvót keres alóla, de ennél többről van szó: doktrinálisan próbál megindokolni egy magatartásformát. Arittha azt gondolja, hogy élvezetekbe merülhet anélkül, hogy a vágyak körébe kerülne (azaz szerinte a szex *önmagában* még nem bűn). Tudja, hogy az egyik legfontosabb buddhai tanítás a vágyak kiküszöbölése, aminek eleget is akar tenni, de ettől még az élvezetről nem akar lemondani, ezért átértelmezi a *dharmát*. Az általánosító terminológia miatt a szexuális tartalom nem explicit, viszont aligha lehet másképp érteni.

<sup>450</sup> Ezen most leginkább a *Majjhima-nikāya* *suttáit* értjük.

<sup>451</sup> Valószínűleg a *jaina* Mahāvīra (Jina).

A második esetre, azaz a szexualitás leplezetlen ábrázolásának bemutatására nagyobb mennyiségű, rendszerezett szöveg áll rendelkezésünkre. A *Vinaya* harmadik kötete a szerzetesi vétségeket tárgyalja. Egy bevezető eseménysor után Sudinna szerzetes története következik, aki családjá és felesége kérésére a családi vagyon megmentéséért feladja a cölibátusát, és fiat nemz feleségének. Az eseményt jelentik a Buddhának, aki megfeddi a szerzetest, mondván, inkább tette volna férfiasságát kígyó szájába, mint asszonyba (Vin iii 20). Sudinna az első szerzetes, aki ilyen tett, és mivel félő, hogy majd sokan követni fogják, a Buddha úgy dönt, hogy szabályokat alkot a szerzetesek számára. A történet lényege kapcsolódik Arittha problémájához. Sudinna nem akarja megszegni fogadalmát, nem élveteg, csupán kötelességét kívánja teljesíteni. Mivel nem teljesen, nem véglegesen szakít a családjával, ráadásul megtöri a cölibátust, nem maradhat a rendben, viszont az a belső késztetés nincs meg benne, amely valójában a lényegi problémát okozza a buddhai rendszerben: a szomj (*taṇhā*), a szenvedély (*rāga*). Sudinna problémája meglehetősen életszerű.<sup>452</sup> Az más kérdés, hogy a konkrét aktust sikerülhet-e neki vágyteli gondolatok nélkül abszolválni. A Buddha és a *Vinaya* válasza az, hogy nem. Viszont a két történet világosan arra utal, hogy renden belül igenis kérdés volt és kérdés maradt a szexuális cselekvés lehetősége akár doktrinális, akár társadalmi-világi okból.

A Sudinnáról szóló történet után elől természetesen a szexuális viselkedésre vonatkozó szabályok állnak, az első szabály szerint amelyik szerzetes közösül, azt végleg száműzik a rendből.<sup>453</sup> A történet ezután egy majommal rendszeresen közösülő szerzetesről szól, aki arra hivatkozik, hogy az első szabály nyilván csak emberre vonatkozott. A módosított szabály ezután azt is kimondja, hogy nőtény állattal sem szabad közösülni (Vin iii 22). A szöveg ezután kommentár-szerűen folytatódik, értelmezi a szabályokat és a teljesülésük feltételeit, majd igyekszik minden lehetséges kibúvót kizárni, kezdve azzal, hogy a nő bármelyik testnyílásával (vagina, anus, száj) való közösülés ugyanolyan vétségnek számít. Végül esetleírások következnek, időnként egészen bizzar szituációk kerülnek elő egészen a halottkivevő helyen talált levágott emberi fej tátott szájával való közösülésig (Vin iii 36). Az esetek és a szabályok mögött nyilván valós események is lehettek, de a szöveg egy része inkább elméletinek tekinthető, hasonlóképp a bráhmin törvényszövegekhez (pl. *Mānava-dharma-śāstra*), amelyek többnyire preskriptívek. Az összes szabályt a Buddha hozza, viszont eléggé valószínű, hogy ez nem valós, a Buddha korában a szerzetesrend ugyanis nem volt nagy, ilyen kiterjedt szabályrendszerre csak egy erősen intézményesült szerzetesrendnek lehetett szüksége. Ráadásul a Buddha maga inkább csak megmutatni akarta a helyes viselkedés módját:

Hajdanában a szerzetesek elégedettséggel töltötték el a szívemet. Például így szóltam hozzájuk: „Jómagam napjában egyszer eszem ételt, és ezért bajok nélkül, jó egészségben,

<sup>452</sup> Cabezón 2017: 331 skk.

<sup>453</sup> Négy súlyos vétség és alesetei járnak a rendből való végleges kizárással (*pārājika* szabályok): közösülés, nagyértékű lopás, szándékos gyilkolás, *arhatság* hazudása.



kényelemben, erőm teljében vagyok. Tegyetek ti is így, nektek is javatokra válik.” Azoknak a szerzeteseknek nem kellett előírnom a dolgot, elég volt, ha tudatosítottam bennük.

(*Kakacūpama-sutta*, MN 21; Mn i 123)

A *Vinaya*-szöveg alapján mindenesetre tény, hogy a szerzetesrend kénytelen volt a szexualitással kapcsolatos problémákkal első helyen foglalkozni, sőt mint korábban is láttuk, a buddhizmus követői számára elméletben és gyakorlatban is a legfőbb probléma éppen a szexualitás kezelése, legalábbis a *theravāda* hagyományban. A *Vinaya* különös történetei azt jelzik, hogy a szexualitás nagyon is jelen volt a közösség életében. Ez természetes is és érthető is, hiszen hús-vér emberekről van szó, gyakran fiatalokról, akikben működnek az ösztönök. Viszont a probléma attól még bonyolultabbá válik, ha a rendbe olyanok kerülnek be, akik eredetileg szexuális jellegű vallási rítusokat végeztek, vagy az érzékiséghez kapcsolódó teoretikus hitük, gyakorlatuk volt.

## A hagyomány emlékezete

A Benáreszi beszédben a Buddha mindkét végletes utat (az aszketikust és az érzékit) az avatottakhoz méltatlannak és haszontalannak tekinti, ezért elvetendőnek tartja – az aszkézist azért, mert boldogtalan dolog (*dukkha*), az érzékit pedig azért, mert silány (*hīna*), világias (*gamma*), közönséges (*potthujjanika*). Az utóbbit érezhetően indulatosabban utasítja el, ugyanis míg az aszkézis, noha haszontalan, illik a szerzetesi környezetbe és a világiak is elfogadóként tekinthetnek rá, addig a szexualitással kacérkodó gyakorlatok nehezen különböztethetők meg a világi szexuális cselekvéstől, és ezért bizony nem alapulhat rájuk világiak által respektált és támogatott szerzetesi közösség.

Amennyiben az egyik végletet szexuális jellegű vallási gyakorlatnak értelmezzük, nem pedig a világi életmódra vonatkoztatjuk, akkor a sok felmerülő kérdés közül talán legélesebben az jelentkezik, hogy a Buddha mennyire ismerte ezeket, illetve vajon maga is tapasztalatot szerzett-e bennük? Ha a kérdést nem a merev buddhista hagyomány szemszögéből nézzük, akkor valójában nincs ebben semmi lehetetlenség. A Buddha maga is kipróbált több mindent, tanult Ālāra Kālāmánál, Udaka Rāmaputtánál. A korabeli vándoraszketákról kirajzolódó kép is olyan, hogy a *samaṇā*k folyamatos kapcsolatban, vitában vannak egymással, tanítómesterekkel, és a kánonban is látható módon ide-oda áttérnek, buddhista szövegekben természetesen a Buddha híveivé. A következőkben a *Vinaya Mahākhanda* szövegében maradva látni fogjuk, hogy ez a hagyomány úgy tudja, a buddhai történet ezen pontján, az első tanítóbeszéd környékén, voltak olyanok, akik az Ötök csoportjához hasonlóan egy összetartozó, de éppenséggel szexuális gyakorlatokat folytató csoport tagjaiként csatlakoztak a Buddhához. Az az egész szövegtörzsből világos, hogy a Buddha az aszkézist a saját tapasztalata alapján veti el, viszont

azt legfőljebb csak feltételezni lehet, hogy a szexuális gyakorlatok útját is ilyen alapon veti el, és nem hallomásra alapozva beszél. Ha így is van, erről a hagyomány nem tud, illetve nem veszi észre azokból a töredékekből, amelyeket a szövegek valahogy mégis megőriztek – de ez nem meglepő, hiszen ez a gyakorlat semmilyen értelemben nem lehetett aktuális a létrejött, megerősödött, társadalmilag és földrajzilag megváltozott környezetben működő szerzetesi közösség számára a Buddha után több száz évvel, a szövegek lejegyzésekor.

Amennyiben a fenti elemzés helytálló, számítani lehet arra, hogy a *Vinaya Mahākhanda* fejezetében, de valószínűleg az egész kánonban felbukkannak olyan epizódok, szereplők, érvelések, amelyek valamilyen szexuális praktikával jellemzett jelenségnek a nyomai. Azaz a szerveződő rend valószínűleg már a kezdetek kezdetén igen sokszínű lehetett, egyszerre lehettek jelen a szélsőséges aszketikus és a szélsőséges szenzualista irányzat felől buddhistává tért szereplők, ami erősen meghatározta a buddhista rend kialakulását, fejlődését, vitáit és megegyezéseit, illetve magának a szöveghagyományozásnak a módját és tartalmát is.

Azon sem kell meglepődni, ha esetleg találunk a Buddha tekintélyét csorbítani látszó epizódokat – noha ilyenből nyilván kevés van, mert az emlékezet megszépíti a múltat, sőt a nagy tanító az időbeli távolság növekedésével idealizálódik. A valóság sokkal prózaibb lehetett: a Buddha sem volt az első pillanattól kezdve világhíres tanítómester, ahogyan ezt épp ebben a szövegekörnyezetben, néhány bekezdéssel korábban olvashatjuk is az Upaka-epizód kapcsán.<sup>454</sup> Egy Upaka nevű *ājīvaka*<sup>455</sup> volt az első, akivel a Buddha találkozott tanító útjának legelején, még az öt szerzetessel való találkozása előtt. Upaka észlelte a Buddha nyugalmat sugárzó lényét, és megkérdezte, hogy ki a mestere. Ő versben válaszolt, valóban kissé fennhéjázó módon, hogy neki nincs mestere, viszont ő maga a legjobb mester, mire Upaka csak annyit mondott (itt ráadásul a páli szöveg helyi tájszólásra vált): „Énfelelem, tesvér!”, majd fejét csóválva faképnél hagyta (Vin i 8). Hogy ez az epizód fennmaradt, azt jelenti, a szóbeli és később az írásbeli hagyomány képes volt, nem szégyellt megőrizni olyan töredékeket, amelyek kevésbé illeszkednek a szöveg lejegyzésekor uralkodó elvárásokhoz, viszont a figyelmes elemző számára nagyon is a történet logikájába illők. De épp az ilyen töredékek lehetnek a biztos jelei annak, hogy a hagyományozás régire megy vissza, azaz a szöveg hitelességét ezek inkább erősítik, mint gyengítik. Úgy tűnik, ugyanez a helyzet az előbbieken elemzett Benáreszi beszéd ominózus részével is, és az utána következő események furcsaságai is ebbe az irányba mutatnak.

Az első beszéd Benáreszben hangzott el az Isipatana vadasligetben. A következő epizód helyszíne szintén Benáresz, és a vadasliget is szerepet kap.

<sup>454</sup> A halálát elbeszélő *suttā*-ban is (DN 16. *Mahā-parinibbāna-sutta*. A teljes ellobbanás.) a Buddha csalódott öregembernek tűnik, és a szerzetesrend is jóval kisebb, mint amekkorának sok szöveg láttatni akarja.

<sup>455</sup> *Ājīvaka*k Makkhali Gosāla nevéhez kötődő aszketikus, determinista irányzat képviselői.

## Kiből lesz szerzetes vagy világi hívő?

Az első tanítóbeszéd hatására az Ötök csoportjának szerzetesei mind *arhattá* váltak. A folytatásban először egy Yasa nevű ifjú apjából lesz a Buddha első világi híve,<sup>456</sup> majd maga Yasa tér meg szerzetesnek és lesz a hetedik *arhat*. Ezután Yasa anyja és felesége lesznek az első női hívek, végül Yasa négy, később további ötven barátja tér meg szerzetessé és válik *arhattá*. A történetfolyam ezen szakaszán különül el világosan a két státusz, a világi híveké és a szerzeteseké. A *suttákban* sok olyan történet van, amikor valamelyik szereplő világi hívő vagy szerzetes lesz, és mindkét esetben megvan a saját formulája, verbális beavatási rítusa. A szerzetessé válás feltétele az otthoni élet elhagyása (*anagāriyā*), a beavatási formulában erre az első kérelem utal (*pabbajjā* vándorlét), ami egyben a próbaidős szerzetesi státusz is, a formula második kérése pedig a végleges avatás (*upasampadā*): „Uram, kérem szentségedtől a vándorlétet, kérem az avatást.”<sup>457</sup> A *Majjhima-nikāya* *suttáiban* világi emberek *nem* válnak szerzetessé. A 152 *suttából* 36-ban válik valamelyik szereplő világi hívővé (26 eset) vagy szerzetessé (10 eset). Utóbbiak közé 3 bráhmin, 6 vándorszerzetes (*paribbājaka*) vagy aszkéta (*aceḷa*) tartozik, és van még egy rabló. Arról lehet szó, hogy ebben a szöveghagyományban buddhista szerzetessé csak valamilyen értelemben már nem világi személyeket avatnak fel. Bráhminokat is, mert ők is folytathatnak *brahmacarya* életmódot, ráadásul a tehetős, befolyásos elithez tartoznak, ezért nem meglepő, hogy a *Majjhima-nikāyában* 17 esetben bráhminok válnak világi hívekké.<sup>458</sup> A világi Āṅgulimāla (‘Ujjfűzés’), a rabló esete kivételnek tűnik; maga a történet inkább a mesés regiszterbe tartozik és a formula is hányzik a szövegből, viszont őt inkább egyfajta szélsőséges tantrikus-szerű irányzathoz tartozó figurának értelmezhetjük<sup>459</sup> – a csontok, koponyák kultusza ugyanis megtalálható a későbbi tantrizmusban. (A még mesésebb tibeti változatban megjelenik a szexuális elem is: bráhmin tanítómesterének a felesége szexuális zaklatással vádolja Āṅgulimālát, a bráhmin bosszúból, trükkös módon veszi rá, hogy embereket öljön és vágja le ujjukat.<sup>460</sup>) Tehát a szerzetesség korai szakaszában a Vinaya szerint a Buddha a világi emberek közül csak világi híveket szerez, szerzetessé közvetlenül nem tesz világiakat. Valószínűleg ennek racionális megfontolásai is lehetnek, hiszen társadalmilag minden bizonnyal nem lett volna elfogadható, ha a szerzetesrend elcsábítgatná a jó családok ifjait.<sup>461</sup> A *Vinaya Mahākhanda*

<sup>456</sup> Három formulával (*Buddha–Dhamma–Saṅgha*). Tapussa és Bhallika kereskedők már korábban hívévé váltak két formulával (*Buddha–Dhamma*).

<sup>457</sup> *labheyyāham, bhante, bhagavato santike pabbajjam, labheyyam upasampadam* (Vin i 11)

<sup>458</sup> Ezen kívül 2 gazda, 4 királyi személy, és meglepő módon 3 vándorszerzetes (*paribbājaka*) lesz még világi hívő.

<sup>459</sup> Gombrich 1996: 135–164.

<sup>460</sup> Lengyel–Szegedi 2003: 81–104.

<sup>461</sup> Amikor magadhaiak panaszkodnak, hogy a Buddha térítései miatt gyermektelenségre kárhoznak a családok (*aputtakatāya paṭipanno samaṇo gotamo*), a szövegből kiderül, hogy valójában akkor is rászások (bráhmin vándoraszketák) és vándorszerzetesek voltak azok, akik beléptek a rendbe (*jaṭilasahassam pabbajitam... paribbājakasatāni [...] pabbajitāni*). (Vin i 42)

történetfolyamának az elején is nem világi személyek válnak szerzetessé: az Ötök csoportja, az 500 rasztás (*jaṭila*, bráhmin vándoraszketá), a 250 vándorszerzetes (*paribbājaka*). A világi Yasa és barátainak megtérése ennek ellentmondani látszik, de a következőkben megmutatjuk, hogy esetükben sem világiakról van szó. (A szöveg későbbi folytatásában problémás esetek kapcsán létrejövő speciális rendi szabályok keletkezéséről olvashatunk. Például bizonyos betegséggel sújtottakat azért nem lehet felvenni a rendbe, mert egy alkalommal magadhaiak pusztán csak azért léptek be a rendbe, mert ott orvosi kezelésre számítottak. Ezekben a történetekben tehát előfordul, hogy valóban világi személyek válnak szerzetessé, de nyilvánvalóan ekkor már egy érettebb, kiterjedtebb, jóval a Buddha halála utáni szerzetesi világot kell feltételezni.)

## A Yasa-epizód

Yasáról a következőket tudhatjuk meg:

Abban az időben élt Benáreszben egy Jasza nevű ifjú, tisztos család sarja, egy gazdag ember gyermeke. Három külön háza is volt: egy télre, egy nyárra, egy pedig az esős évszakra. Az esős évszakban négy hónapon át ki sem mozdult a házából; férfikézbe nem való<sup>462</sup> hangszerekkel szórakoztatták. Egyszer, miközben így szolgálták, szórakoztatták (*paricārayamāṇa*) és részesült az öt élvezeti minőségben (*kāma-guṇa*), Jasza idő előtt elaludt, majd a szolgálói is álomba merültek. Az olajmécses egész éjjel égett. Aztán Jasza idő előtt felébredt és meglátta alvó szolgálóit: egyik lánynak hóna alatt a *vīṇā*, a másinak nyakában a *mrdaṅga*-dob, megint másinak hóna alatt a nagydob. Az egyiknek kibomlott a haja, a másinak folyt a nyála, mások motyogtak. Mintha halottkiveő helyre került volna. Hogy ezt látta, eltöltötte a nyomorúság, és gyökeret vert benne a világgal való szakítás szándéka. (Vin i 14)<sup>463</sup>

Azaz a tehetős fiatalember hosszabb időre elvonul, gyanús dolgokat művel, kiábrándul a nőkből, majd szinte elmenekül otthonról. Nyilvánvalóak a szöveg szexuális utalásai, mégha pontosan nem is érthető minden. Nem csupán koncertélményről van szó, az öt élvezeti minőség (*kāma-guṇa*)

<sup>462</sup> A különös és nem sokszor előforduló kifejezés (*’nippurisehi turiyehi’*), szó szerint ’férfimentes hangszerekkel’ pontos jelentése ugyan nem világos, de vagy tisztán női zenekarra utal, vagy lehetnek benne gyermekek és eunuchok is.

<sup>463</sup> Az epizód a *A Saṅghabhedavastu*-ban: „A nagyszent Benáreszben a Váraká folyó partján tartózkodik. Abban az időben Jasza, egy előkelő család sarja, Benáreszben él. Fényes nappal nőnek való hangszerrel játszik; élvezkedik, szeretkezik; teste elfárad, kimerül, elernyed, hirtelen álomosság fogja el. Azoknak a nőknek is elfárad a testük, kimerül, elernyed; hirtelen álomosság fogja el őket. Még éjszaka van, amikor az alvó Jasza felébred és megpillantja a nőket: nyáluk folyik, teljesen meztelenek, hajuk kibomlott, karjaik össze-vissza, motyognak valamit. Látván ezt, ismét az az érzés fogja el, mintha palotája női lakosztálya halottkiveő hely volna.” (*Saṅghabhedavastu*: 139; saját fordítás).

ugyanis látványt, hangot, illatot, ízeket és érintéseket jelent, márpedig ezek egyszerre való élvezete a szexuális tevékenységre igencsak jellemző.

A *paricāreti* ige (szolgál; szórakozik; szeretkezik) és származékai, különösen a *kāma* szó környezetében, kifejezetten szexuális jelentésűek.<sup>464</sup> A szöveg írói, összeállítói nyilván abban gondolkodtak, hogy a gazdag ficsúr kurtizánokkal mulat, aztán undorodva ébred, és ez elegendő ahhoz, hogy gyorsan inkább szerzetessé váljon. Azonban ennek a történetnek számos jellemző szexuális-mágikus eleme van: az érzelmileg nem kötődő 'szolgálók' (*parijana*); maga a szexuális tevékenység; a rejtőzés; és végül a halottkitevő hely (ami a tantrikus hagyományban gyakran a vallásgyakorlat helyszínéül szolgál).<sup>465</sup> További érdekes elem az is, hogy a történet Benáreszben, az Isipatana vadasligetben folytatódik, ugyanott, ahol az első tanítóbeszéd elhangzott. A Buddha nyilvánvalóan ismeri Yasát, mert nevén szólítja.<sup>466</sup>

„Ment tovább, és egyszer csak elérkezett az Iszipatana vadasligetbe. A nagyszent, aki már a hajnali szürkületkor felkelt, ebben az időben éppen a szabad ég alatt sétálgatott. Már messziről megpillantotta a közeledő Jaszát, abbahagyta sétáját és leült a párnás ülőhelyre.

Akkor Jasza a nagyszent közelében fennköltén így szólt:

– Ó jaj, ott a fekély! Ó jaj, ott van már a romlás!

Akkor a nagyszent így szólt hozzá:

– Jasza, itt nincsen fekély, itt nincsen romlás. Gyere, ülj le, tanítani foglak az örök törvényről.” (Vin i 15)

A történet következő epizódja az, amikor Yasa apja elkódorgott fiát keresve szintén összetalálkozik a Buddhával, aki némi varázslatot is bevetve<sup>467</sup> világi hívévé teszi őt. És csak ezután történik meg, hogy Yasa szerzetessé, majd *arhattá* válik:

Már nem lehetséges, hogy visszatérjen a silány (*hīna*) élethez és az élvezetekkel (*kāma*) törődjön, mint korábban, amikor még az otthonában lakott. (Vin i 16)

---

<sup>464</sup> A *Vinayában* olvasható például az a történet (Vin iii 133), amikor egy Udāyi nevű szerzetes egyéb adományok helyett (szerzetesek számára a legnehezebben megszerezhető dolgot) szexet kér egy formás özvegyasszonytól, aki be is hívja a hálósobájába, lefekszik, Udāji odamegy hozzá, de aztán felkiált, hogy, ugyan ki nyúlna ehhez a bűdös néemberhez, majd köp egyet és elmegy. Az eset kitudódik, büntetést kap *atta-kāma-paricāriya* ('saját vágyainak szolgálása') miatt.

<sup>465</sup> A *Saṅghabhedavastuban* olvasható szanszkrit szövegben Yasa előző életére vonatkozólag van egy történet (Gnoli 1977: 146), ami illeszkedik ebbe a keretbe: Benáresz közelében élt részvételi *ṛṣiként*. Alamiznaszerző útján látott egy felpuffadt holttestet. Visszatért hozzá, s épp amint nézegette, a holttest felrobbant. Ettől Yasában szenvedélymentesség keletkezett, és ez az oka annak, ami a következő életében a háremben történt vele.

<sup>466</sup> A *Saṅghabhedavastuban* olvasható szanszkrit szövegben a Buddha kifejezetten azért sétálgat, hogy majd szálláshelyére vigye Yasát (*yadbhūyasā yaśasam evāgrakulikaputram āgamayamānaḥ*. Gnoli 1977: 140).

<sup>467</sup> A varázslat szintén tantrikus praktika.

Az első tanítóbeszéd kifejezései köszönnek vissza a mondatban, ez az élvezetekkel együttjáró 'silány' élet valóban az otthonlakást, a világi életet jelenti, ami Yasa esetében viszont egyszerűen a gazdag úri fiú toposza.

A következő epizódban az apa meghívására a Buddha ellátogat a gazdag ember házába, ahol Yasa anyja és felesége is tanítást kapnak, és ők lesznek az első női világi hívek. Ezután kerül sor Yasa barátainak megtérésére.

Meghallotta Jasza testvér négy világi barátja, Vimala, Szubáhu, Punnadzsi és Gavampati, mindannyian gazdag és jómódú benáreszi családok sarjai, hogy Yasa megvált hajától és szakállától, megsárgult ruhát öltött és az otthonból az otthontalan vándorlétbe távozott. És így gondolkodtak: „Nem lehet az silány tan és életvezetés, nem lehet az silány vándorlét, ha Jasza<sup>468</sup> ezt választotta!” Elmentek a tiszteletreméltó Jaszához, köszöntötték és oldalt megálltak. Akkor Jasza testvér négy világi barátjával elment a nagyszenthöz, köszöntötte, oldalt leült, majd így szólt hozzá:

– Uram, itt ez a négy világi barátom, Vimala, Szubáhu, Punnadzsi és Gavampati, mindannyian gazdag és jómódú benáreszi családok sarjai. Lásd el intelmekkel és részesítse útmutatásban őket szentséged. [...] (Vin 19)

Majd Jasza testvér további ötven világi barátja<sup>469</sup>, szerte az országból, mindannyian ősi és kevésbé régi családok sarjai is meghallották, hogy Jasza szerzetes lett [...] (Vin i 20)

Mind az övennégy barát felkereste hát a Buddhát, akitől tanítást kaptak, majd kérték tőle a vándorlétet és az avatást, így szerzetessé, aztán *arhattá* lettek. A szöveghagyomány tehát úgy tudja, hogy közvetlenül Yasa körül volt négy, szintén prominens családokból származó ifjú, sőt országszerte még ötven. De ők pusztán csak amiatt, hogy Yasa is gazdag és az elit tagja, vagy akár mert személyes barátságban vannak, szintén egyik napról a másikra szakítanak korábbi életükkel és szerzetessé lesznek? Ez meglehetősen valószínűtlen. Az eddigi gondolatmenetbe sokkal jobban illeszkedik az a magyarázat, hogy Yasának ők a társai (*sahāyaka*) voltak, Yasa pedig az ő vezetőjük. Valami társaságról lehet szó, vallási közösségről, ami nemcsak helyieket érintett, hanem országszerte voltak hívei. Arra pedig a *Vinayában* is van példa, de általában is a szektáknál megfigyelhető jelenség, hogy amikor a nagy tekintélyű szellemi vagy vallási vezető megváltoztatja a nézetét, új útra tér, akkor hívei magától értetődően követik.

A rasztás Uruvéla-Kasszapa odament a rasztásokhoz és így szólt:

– Urak, a nagy *szamanával* akarom jární a jámborság útját. Ti pedig tegyetek úgy, ahogy akartok.

<sup>468</sup> A *Saṅghabhedavastu*ban olvasható szanszkrit szöveg még hozzáteszi: „[...] aki ennyire fiatal, ennyire gyönyörvágó [...]” (*tāvat taruṇaḥ tāvat sukhaiṣī*. Gnoli 1977: 146)

<sup>469</sup> A *Saṅghabhedavastu*ban olvasható szanszkrit szövegben: ötven, gazdagságban bővelkedő, falusi/vidéki fiatal (*pañcāśad utsadotsadā grāmikadārakāḥ*. Gnoli 1977: 147)

– Uram, már hosszú ideje nagyra becsüljük a nagy *szamanát*. Ha te vele fogod járni a jámborság útját, akkor mi is mindannyian így szeretnénk tenni. (Vin i 33)

A fentiek alapján felmerülhet az a kérdés, mi köze lehetett egy efféle furcsa társaságnak a Buddha személyéhez, már ha elfogadjuk, hogy valami ilyesmiről volt szó az első tanítóbeszédben. E kérdéssel foglalkoznak a következő fejezetek.

## Gotama vándorútra térése

A Buddha személyéről meglehetősen keveset tudunk. A szöveghagyomány a megvilágosodása utáni időkkel foglalkozik, és itt valójában nagyon kevés személyes dolog merül fel, a tanításokat ugyanis *tathāgata*ként (általjutott) adja, mintegy harmadik személyben beszél magáról, de valójában nem magáról beszél, hanem *egy tathāgata* szemszögéből.

Megvilágosodása előtti életét a tanítás szempontjából érdektelennek tartja, legalábbis ez derül ki a kánonból. Megvilágosodásának története a *Mahā-Saccaka-suttā*ban (MN 36) van összefoglalva (de ez a viszonylag hosszú szövegrész más *sutták*ban is előfordul), a történet pedig innen indul, *első személyben* elmesélve:

Mióta megváltam hajamtól és szakállamtól, megsárgult ruhát öltöttem és az otthonból az otthontalan vándorlétbe távoztam, azóta bizony nem fordul elő, hogy a bennem támadt boldog vagy boldogtalan érzet eluralkodna a tudatomon. (Mn i 240)

A szövegben (MN 36) csak néhányszor emlékezik korábbi, személyes eseményekre:

[...] még a megvilágosodásom előtt, de már fényretörőként (*bodhisatta*) arra jutottam: „Az otthoni élet, a poros utca zsúfolt és nyomasztó, a vándorélet határtalan a szabad ég alatt. (Mn i 240)

[...] felidéződött bennem egy emlék. Egyszer apám, aki sákja törzsbéli volt, éppen dolgozott, én pedig egy dzsambuszilvafa hús árnyékában ültem [...] (Mn i 245)

Közvetlenül a megvilágosodása utáni eseményeket a *Vinaya Mahākhanda* meséli el, nem első személyben, halála előtti napjait és halálát pedig a *Mahāparinibbāna-suttā*ból (DN 16) ismerjük, szintén elbeszélésből. Kevés a személyesnek tekinthető adat. Sem a *sutták*, sem a *Vinaya* nem beszél születéséről, ifjúkoráról, és annak körülményeiről, sem arról, amikor elhagyta otthonát. Ezen eseményekről a kommentáriródlomban, nevezetesen a *jātakák*hoz írt kommentár bevezető kisregényében, a *Nidāna-kathā*ban<sup>470</sup> lehet olvasni. E legendás életrajz első része a távolabbi múltból (*dūre-nidāna*) szól, egymást követő *bodhisatták* történetei. A második rész (*a-vidūre-nidāna*) a *Tuṣita* mennyországból alászállásától a megvilágosodásig, a harmadik a

---

<sup>470</sup> Davids 1925.

megvilágosodástól Anāthapiṇḍika adományáig (*santike-nidāna*) tart. E szöveg későbbi, mint a *sutták* és a *Vinaya*, és a megfelelő pontokon követi a már említett önéletrajzi részeket a *Majjhima-nikāyából* (MN 36) és a *Vinaya Mahākhandhakából*. Számunkra most az a részlet lesz érdekes, amikor a *Bodhisatta* elhagyja otthonát, ugyanis ez a történet nem szerepel másutt a kánonban, de nyilvánvalóan köze van a korábban tárgyalt, Yasáról szóló *Vinaya Mahākhandhaka* szöveghez.

A Bódhiszattva nagy pompával és fénnnyel visszatért palotájába, és lehevert pompás ágyára. Eközben tündérleány szépségű, tánchoz és énekhez mesterien értő, minden ékszerrel felékesített nők sereglettek köréje. Különféle zeneszerszámokat fogtak kezükbe, és tánccal, énekkel, zenével igyekeztek szórakoztatni. De a Bódhiszattva vágyaktól megcsömörlött lelkének nem szerzett örömet sem tánc, sem semmi más, és rövid időre elszenderedett.

– Akinek kedvéért táncba és énekbe fogtunk, ő álomba merült. Minek fárasszuk magunkat tovább? – szoltak a nők, földre dobálták a kezükben tartott zeneszerszámokat, és lefeküdtek. Az illatos olajjal töltött mécsesek tovább égtek. A Bódhiszattva felébredt, keresztbe tett lábakkal ágyán ülve végignézett a nőkön, amint zeneszerszámaikat szanaszét dobálva aludtak. Egyesek szájából nyál folyt, testüket váladék szennyezte be, egyesek fogukat csikorgatták, egyesek horkoltak, egyesek álmukban beszéltek, egyesek szája tátva volt, egyesekről lecsúszott a ruha, és fedetlenül hagyta undorító nemi szervük tájékát. Visszataszító megjelenésük láttán még inkább elment a kedve minden gyönyörűségtől. Felékesített, díszes palotája, Indra égi lakának hasonmása, olybá tűnt szemében, mintha szanaszét heverő hullákkal borított halottkivevő hely volna, és a lét minden formáját olyannak látta, mintha lángokban álló ház volna.

– Ó jaj, minden undorító! Ó jaj, minden visszataszító! – ejtette ki az ígét, és végleg eltökölte, hogy remeteségbe vonul.<sup>471</sup>

Megvan mindegyik, a Yasa-történetben látott elem: nők, zeneszerszámok, halottkivevő, szexuális töltet, csömör. A szerző néhány részletet kihangsúlyozott, a lényeges különbség viszont csak annyi, hogy a lányok kifejezetten negatív színben, szexuálisan negatív kontextusban jelennek meg. Ennek magyarázata az lehet, hogy az érett szerzetesség korában a nőkről elítélőleg kellett beszélni a szerzetesi életmód megerősítése érdekében. Mindkét verzióban a történet célja az, hogy felmutasson az otthonelhagyást közvetlenül kiváltó valamilyen érzelmi motivációt. Azonban ez a motiváció mindkét esetben gyerekesnek tűnik, és inkább fantáziálás, mintsem valódi érzelmi motivációt fejez ki. Szexuális csömör természetesen létezhet, viszont ilyen fiatal emberek esetén nem valószínű, hogy elegendő lehet arra, hogy egyszerre végleg lemondjanak saját szexualitásukról. A történet folytatása még furcsább, néhány bekezdéssel később e

<sup>471</sup> Vekerdi 1989. A fordítást néhány ponton szükséges volt pontosítani (pl. asszonyok helyett nők, takarandó testrész helyett nemi szerv).



szöveghagyomány szerint Gotama faképnél hagyja feleségét az újszülött gyermekével. Tekinthejtük mindezt csupán toposznak: a gazdag ember, avagy a fiatal herceg, nőikkel szórakozgat a palotában. De ennél többről is lehet szó, ugyanis az aszkézisnek, a szerzetességnak, vagy általánosabban a *brahmacariyā*nak lényeges eleme a szexuális absztinencia; a buddhista szerzetest élethosszig tartó fogadalom köti. Ez a fogadalom a *theravāda* hagyományban hallgatólagosan része a vándorlétnek és az avatásnak (*pabbajjā*, *upasampadā*), bele van értve, noha nincs benne a formulában. Az életrajzíró viszont azzal, hogy kiemeli Gotama szexualitástól való elfordulását, a későbbi buddhista szerzetesek iránti elvárást vetíti rá az ifjú Gotamára, noha az egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy mindig minden otthonelhagyó (*pabbajita*) vagy *samaṇa* feltétlenül cölibátust fogadott. A bráhminok sem élnek cölibátusban, noha bizonyos életszakaszukban (*brahmacarya*), vagy bizonyos típusú bráhminok igen. Viszont jól ismert bráhmanikus toposz, hogy a szexuális energia visszatartása mellett végzett meditáció olyan erős lehet, hogy az istenek hatalmával felér, (persze ilyenkor elég lehet egy, az istenek által küldött bájos *apsaras*, hogy megtörje a *ṛṣi* nagy fogadalmát). A szexualitásról lemondás az indiai (de nem csak indiai) aszketikus hagyomány része. A férfi esetén a mag visszatartása mágikus erőt kölcsönöz: a buddhává válás útján az első lépésnek is ennek kell hát lennie – így is értelmezhető ez a buddhai életrajzi epizód. Logikailag is jó magyarázatnak tűnik, hiszen Gótama nem tud még letenni fogadalmat, mert majd ő lesz az, akinek leteszik.

Másfelől viszont ez a furcsa epizód a késői szerzetességnak a szexualitással és a családi élettel kapcsolatos elítélő képzeteire is utalhat. A hagyománynak ez az ága tud valami furcsa dologról a Buddhával kapcsolatban, de ez a dolog nem illeszkedik már a szövegek lejegyzésekor meglévő Buddha-képhez, az információk összekeverednek, átértelmeződnek, az életrajzi elemekből legenda keletkezik. Nem zavar senkit, hogy ugyanazt a történetet mesélik a Buddháról és egy kortárs fiatalemberéről.<sup>472</sup>

## Gotama előélete

Nem lehet pontosan rekonstruálni, hogyan keletkeztek ezek a motívumok és hogyan vándoroltak. Az valószínűsíthető, hogy a *Vinayā*ban lévő Yasa-történet a korábbi, amit a *Nidāna-kathā* lényegében áthelyezett a buddhai történetbe. A Buddhára vonatkozólag már a *sutták*ban és a *Vinayā*ban is találhatók mesés, legendás elemek – például isteni képességeket, mindentudást tulajdonítani neki, és ez a folyamat természetes is egy ilyen nagy tekintélyű vallásalapító esetén. A *Nidāna-kathā*ban ennek a kommentárirók által rögzített legendagyártó folyamatnak az eredménye látható, azonban a Buddha személyes történetére vonatkozólag a szöveg valójában

---

<sup>472</sup> A *Nidāna-kathā*ban Yasa történetéből viszont csak ennyi van (saját fordítás): „Akkor a Mester látta, hogy Jasza, egy tisztességes család sarja, alkalmassá vált. És amikor Jasza éjjel kiábrándultan otthonát odahagyva épp távozott, megszólította: „Jöjj, Jasza!” (Nk i 150)

nem rugaszkodik el teljesen a hagyománytól, hiszen csak a születésével és az otthona elhagyásának közvetlen eseményeivel kapcsolatban tár elő olyan eseményeket, amelyek a kanonikus szövegekben nincsenek elmesélve. Az azonban valószínűtlen, hogy ezeket az eseményeket teljes egészében kitalálták volna, hiszen gyakran ismert elemekből indultak ki. Ilyen elem például az, hogy a Buddha a *sakka* (szkrt. *śākya*) nemzetségből származik (noha hercegi mivolta inkább a legenda része), és ilyen elem az is, hogy a *Vinaya* Yasa-történetét helyezték át életrajzába.<sup>473</sup> Nyilvánvaló, hogy a korabeli szövegírók, kommentátorok és szerkesztők a Buddha személyes történetére vonatkozólag egyrészt adathiányban szenvedtek, másrészt a különféle tradíciók generálta ellentmondások bőségével kellett szembenézniük, mégis megpróbálták koherens történetfolyamot alkotni, így a fennmaradt szövegek egyszerre tartalmaznak valós és fiktív elemeket, amelyeket lehetetlen egymástól elválasztani. Viszont azt megállapíthatjuk, hogy a *Vinaya* nézőpontjából a Buddha és Yasa figurája közel áll egymáshoz, ami mindenképpen magyarázatra szorul. Ahogyan az öt szerzetes is a Buddha ismeretségi körébe tartozott, ugyanúgy logikus azt gondolni, hogy a Buddha első világi térítő-kalandja is számára ismerős környezetben történt: ez pszichológiailag is érthető, és a *Vinaya* történetmesélése logikájának is megfelel. És ha személyes ismeretségüket feltesszük, akkor feltételezhetjük azt is, hogy ugyanazon társaság tagjai voltak. A *Vinaya* legalábbis azt sugallja, hogy a Benáreszi beszédben kifejtett két véglet közül az aszketikus az Ötök Csoportjának társaságához szól, a másik véglet pedig egy olyan társasághoz, akik – az erős szexuális utalások alapján – valamilyen rituális-szexuális praxist művelnek, noha ennek konkrét tartalma nem ismert. Azt sosem fogjuk megtudni, hogy a Buddha a megvilágosodása előtti időből valóban közelről ismerte-e ezt a társaságot, vagy egyáltalán létezett-e ilyen társaság, de a *Vinaya* és a kommentárhagyomány alapján mindez, ha hipotézisként is, felvethető.

Érdekes adalék ehhez a *Saṅghabhedavastu*-ban olvasható verziója annak az eseménysornak, amikor a *Bodhisattva* a palotában szórakozik, majd az otthontalanságba távozik:

A palota női lakosztályát meglátogatva a Bódhiszattva, miközben férfikézbe nem való hangszerrel játszik, élvezkedik, szeretkezik, ezt gondolja:

– Lehetséges, hogy emiatt mások azt fogják mondani rám: „A herceg, a Sákják bölcse, nem férfi, hiszen Jasódharára, Gópikára, Mrigadzsára és a többiekre: hatvanezer nőre tekintet nélkül tért vándorútra!” Szeretkezek hát Jasódharával!

Így hát szeretkezett (*paricāritam*) Jasódharával. Jasódhará pedig megfogant, és ezt gondolta:

– Amikor felragyog a hajnal, közlöm a Bódhiszattvával.

<sup>473</sup> Útkeresésének, otthonelhagyásának személyes motivációi ennél nyilván összetettebbek. A *Nidāna-kathā* érdemlegesebb adatai születéséről, anyja haláláról, feleségéről, gyermeke születéséről, otthonról távozásáról a forrásaik bizonytalanságára utalnak, és sajnos nincs remény arra, hogy a hagyomány által kreált homályos, mozaikos kép valaha kitisztul.

Ez idő alatt a Bódhisattva a származva keletkezés<sup>474</sup> jegyében ezt a verset mondja:

Házban asszonyi ágy engem ma fogadott utoljára,

Ifjú nővel együtt lakni házban többé sosem fogok.<sup>475</sup>

A történet igen meglepő, a *Nidāna-kathā*val szemben itt a Bodhisattvának még nincs meg a fia, illetve éppen most fogan csak meg, így az alvó feleség és kisgyerek otthagytásának horrorisztikus jelenete elmarad. Ellenben ennek a verzióknak is megvan a belső logikája, amely megfelel a buddhizmus szexualitás-felfogásáról korábban bemutatott képnek. Mint láttuk, a szerzetesrendre vonatkozó szabályok a fogantatás veszélyének megfelelő súlyosságúak: a szexualitással a gyermekszületés veszélye a legfőbb probléma. Ebben a történetben az alaphelyzet az, hogy a szeretkezés nem jár fogamzással, ami jelentheti azt, hogy kontroll alatt van a szexuális tevékenység (ez emlékeztet a tantrikus magvisszatartási gyakorlatra). Sőt, a történet szerint a fogamzás megtörténik, amikor a férfi, jelen esetben a Bodhisattva úgy akarja, azaz egyfajta szexuál-mágiát is fel lehet feltételezni. A szöveg a történetet fogadalommal zárja, ami szintén mágikus-rituális elem. Mindez a Buddha élettörténetének részeként van elmondva, és ha tartalmi elemei nem hasonlítanak is a páli verzióéra, a szemléletmód ugyanaz: a Buddha megvilágosodása előtt szexualitással kapcsolatos praxist folytatott. Emiatt helyesnek tűnik az előző gondolatmenet is arról, hogy a Buddha nőktől való megundorodásának epizódja a *Nidāna-kathā*ban a szexualitásról lemondás rituális fogadalmát helyettesíti.

## Erdei piknik

Ha a *Vinaya Mahākhanda* fejezetét a Yasa-epizód után tovább olvassuk, három rövid fejezet után a következő meglepő történetre bukkanunk:

Ezzel a nagyszent befejezte benáereszi tartózkodását és felkerekedett Uruvélá felé. Egyszer aztán letért az útról, elsétált egy bokros ligetig, behatolt a sűrűjébe és leült az egyik fa tövébe. Éppen akkor vagy harminc cimborá a Búbajosak csoportjából, asszonyával együtt abban a ligetben hódolt a gyönyöröknek. Egyiküknek nem volt asszonya, az ő kedvéért elhoztak egy örömlányt. Míg a többiek megrészegülten hódoltak a gyönyöröknek, az örömlány a csomagjával elszaladt. Erre a cimborák, cimborájuk iránti becsületből a nő keresésére indultak. A ligetben bolyongva megpillantották a fa tövében ülő nagyszentet. Odamentek hozzá és megkérdezték:

– Nem látott szentséged egy nőt?

<sup>474</sup> A származva keletkezés (szokásos megnevezésében a 'függő keletkezés') eredetileg talán kifejezetten a szexualitás működésének leírására szolgálhatott, speciális buddhista terminológiával.

<sup>475</sup> Gnoli 1977: 81.; Strong 1997.

- Ifjak, mit akartok a nőtől?
- Erre elmesélték neki a történeteket.
- Szerintetek mi volna jobb nektek: ha a nőt keresnétek meg, vagy ha önmagatokat?
- Mindenképpen az, ha önmagunkat.
- Hát akkor üljetek le, ifjak. Az örök törvényről foglak tanítani titeket.
- Igen, jó lesz – mondták, majd köszöntötték a nagyszentet és oldalt leültek. A nagyszent pedig elmondta nekik az elrendezett tanítást, és pedig: az adakozásról, az erényekről és a mennyekről szóló tanítást. [...] Ekkor így szóltak a nagyszenthez:
- Kérjük szentségedtől a vándorlétet, kérjük az avatást! (Vin i 22)

Mielőtt megpróbálnánk közelebbről megnézni, kik is lehettek a Búbajosak (*bhadda-vaggiya*), vizsgáljuk meg a történet egyes elemeit.

A történet helyszíne bizonytalan, már nem Benáresz, de még nem Uruvelā, ahol korábban az Ötök csoportjának szerzetesei a Bodhisattával együtt végezték szigorú aszkézisüket. A szűkebb helyszín viszont beszédes, az úttól távol, az erdő sűrűje, ami arra utal, hogy a szereplők rejtőzködni akarnak, hiszen bármennyire is szabadosnak képzeljük el a korabeli erkölcsöket, ilyen orgiákat nem tartanak nyilvánosan. A rejtőzködés fontos eleme lehet a mágikus-szexuális praxisnak, aminek egyszerű oka van. A szexualitás alapvetően világi dolog, aki esetleg nem világi céllal végzi, arról ezt nehezen hiszi el egy világi, hiszen a szemlélő számára és technikai értelemben ugyanaz történik. Továbbá a szexualitásnak rendkívül bonyolult, helytől, kortól, kultúrától függő társadalmi szabályozottsága van, de szexuális tevékenységet folytató szerzetes, vándor, pap, guru mindenképp gyanús és veszélyes a szabályozott családi életet élők számára az olyan korokban, ahol a nők (feleségek és lányok) szexualitását korlátozzák, márpedig a korabeli Indiában a nő a férfi védelme alá van rendelve.<sup>476</sup> Ezzel szemben az aszkézist folytatóknak éppenhogy szem előtt kell lenniük, és lehetőleg látványos módon kell megszenvedniük az alamizsnáért, például feltartott karral sokáig ülni, akár a tűző nap alatt körben négy megrakott tűz központjában, vagy végletekig lesóványodni a böjtöléstől. A buddhai középút egyik jelentése épp az, hogy el kell kerülni e két végletet, és olyan szerény, komoly és tiszteletreméltó életmódot kell folytatni, aminek láttán a világiak hajlandók eltartani a közösséget.

A szöveg szerint a férfiak ifjak (*kumāra*), ezért meglehetősen furcsa, hogy feleségük van (*pajāpati*). A *pajāpati* a *gahapati* szóra utal, azaz tehetős emberekről van szó, az elitről, hasonlóan, mint a Yasa-történetben. Az örömlány (*vesī*) alacsony kasztú nő, akinek a meghívása nem okozott gondot a tisztaság feleségei számára. Világos, hogy szexuális tevékenységet folytatnak, az örömlány meghívása is egyértelműsíti ezt, másrészt a *paricāreti* (szolgál) ige, ha finomkodóan is, de ezt jelenti, ahogy korábban már többször bemutattuk. Furcsa az is, hogy az

<sup>476</sup> Cabezón (2017: 464) a *nikāyák* alapján 11 esetét gyűjti össze annak, hogy milyen módon számít védettnek egy nő. A világiakra vonatkozó öt erkölcsi szabály (*pañca-sīla*) harmadik esete a *'kāmesu micchāhāra'* (csalárdság az élvezetekben) elsősorban a házasságtörésre vonatkozik.

örömlány nem vesz részt az orgiában, noha azért van jelen, ehelyett elszalad valamilyen csomaggal. Nyilván nem piknikről van szó, hiszen az erdő sűrűjében harminc házaspár szeretkezése nem az. Ha a történetet rituális nézőpontból vizsgáljuk, akkor a feleség-státusz arra utal, hogy a tevékenység női szereplője, noha alárendelt, mégis egyfajta partneri viszonyban van a férfivel, akár beavatotti státusz is elképzelhető. Az örömlány jellemzően alacsonykasztú vagy kasztonkívüli nő (a későbbi szexuál-tantrizmusban a tipikus partner ilyen). A párok szeretkezése ritualizált szexuális tevékenységre utal, nyilvánvalóan nem normál házasság, és nem is alkalmasszülte együttlét, hanem tervezett, szabályozott tevékenység. A szöveg lejegyzői számára azonban nem volt világos, hogy miről van itt szó: ezért lett női partnerből feleség és örömlány, beavatottból ifjú vagy férj, mágikus-szexuális gyakorlatból pusztán szeretkezés, és ezért olyan furcsa az örömlány viselkedése is. A történet továbbvitelét vagy világi értelmezését hivatott szolgálni a lopás, aminek következtében az ifjak végül a Buddha színe elé jutnak.

A szöveg alapján úgy tűnik, hogy az ifjak ismerik a Buddhát, hiszen mindenféle udvariaskodás nélkül kérdezősködnek nála, de a Buddhát ismerők és tisztelők szokásos módján szólítják meg (*bhante bhagavā*) – ugyanígy tettek Yasa és családja, Brahmā, és a két kereskedő is (akiket előzőleg egy helyszellem felvilágosított a Buddha kilétéről). Viszont Upaka 'testvér'-nek (*āvuso*) szólítja, ami a szerzetestársak szokásos megszólítása (hiszen nem ismerte személyesen, de a szerzetességét felismerte). Az Ötök csoportjának szerzetesei pedig először Gotamának szólítják, kifejezve ezzel, hogy ismerik, de nem hívei, illetve ez esetben még nem tudják, hogy megvilágosodott. A szövegfolyam következő fejezetében szereplő rasztás Kassapa pedig, aki még nem is hallott a Buddháról, nagy *samaṇā*nak (*mahāsamaṇa*) szólítja. Azaz a *Mahākhanda* szerkesztői aprólékos különbséget tettek a megszólítások terén, és következetesen alkalmazták is ezeket, így annak van jelentősége, milyen megszólítást alkalmaztak ebben az epizódban (*bhante bhagavā*).

Arra, hogy az ifjak nem egyszerűen szórakozgató úrifíúk voltak, más dolgok is utalnak. Egyik az, hogy miután a Buddha tanítja őket, azonnal és egyszerre beállnak szerzetesnek. Nem volt csömör, megundorodás a nőktől, hanem csak épp egy nagy orgiát szakított félbe egy apró bűnügy. Elképzelhetetlen, hogy az ilyen aranyifjak egy tanítóbeszédtől 180 fokos fordulatot véve, a gátlástalan szexualitásukat totális szexmentességre cseréljék. A Buddha csodaképességeit mutató irodalmi túlzásra persze gondolhatnánk, de a szöveg ezen a helyen éppen nem a mesés regiszterben szól. Ezért inkább ugyanarról lehet szó, mint az Ötök csoportja szerzetesei esetén: valamilyen nem világi tevékenységet folytató, gyakorlatokat végző, közös ideákban osztozó közösség tagjai ők, akik keresik útjukat, mesterüket, és hajlandók korábbi technikáikat elhagyva másik mesterhez szegődni.<sup>477</sup> Ezt erősíti az is, hogy együtt indulnak az örömlány keresésére, a cimborák (*sahāyaka* – társ) egymás iránti becsületéből. Azaz láthatólag összefűzi őket valami

---

<sup>477</sup> Lásd feljebb a rasztás Uruvela-Kassapa történetét.

bajtársiasság, valami közös idea, ami nemcsak az együttlétük megszervezésekor, hanem vészhelyzetben is közös cselekvésre készíteti őket.<sup>478</sup>

A talányos kérdés, hogy mi volna jobb, ha a nőt keresnék meg, vagy ha önmagukat, jól értelmezhető a Benáreszi beszéd alternatívában gondolkodó keretében: a nő keresése a vágyak érzéki boldogságában elmerülés gyakorlata, az önmaguk keresése a buddhai középút.

## A Búbájosak

A magyar fordításban Búbájosaknak nevezett ifjakra a páli a *bhadda-vaggiya* (szkrt.: *bhadra-vargīya*) szót használja. A *bhadda* alapjelentése 'áldásos, kedves', viszont ebben a szöveggörnyezetben szokásos értelmezése: szépfiú, sármőr. A *vaggiya* szó a páli *vagga* (szkrt.: *varga*) származéka, aminek jelentése 'társaság, csoport', így a *vaggiya* jelentése: valamilyen csoporthoz vagy társasághoz tartozó. A 'Búbájosak' fordítás egyrészt utal a hagyomány azon magyarázatára, hogy ezek csinos, jól szituált ifjak voltak, illetve arra, hogy valamiféle titkos, nem világi, szexualitással is összefüggő tevékenységet folytattak (mint a 'búbájosok', azaz varázslók). Mint láttuk, a nem hivatalos vallási térben egyszerre vannak jelen obskurus szertartások, varázslások, kifejezetten normaszegő szokások, szexuális gyakorlatok.

A *bhadda-vaggiya* kifejezés párhuzamba állítható az Ötök csoportja elnevezéssel: *pañca-vaggiya*. Azaz az elnevezés önmagában is valamilyen társaságra utal, ami megerősíti az előzőekben elmondottakat. Érdekes adalék ehhez az a tény, hogy szanszkrit buddhista szövegekben<sup>479</sup> a (*pañcaka*)-*bhadra-vargīya* kifejezés nem a szépfiúkat, hanem az aszkéták ötös csoportját jelenti, a páli *pañca-vaggiyá*kat. Ezekben a szövegekben nincs nyoma a *Vinaya*-ban látott történetnek, a névcserre viszont utalhat arra, hogy összekeverték két, eredetileg jól elkülönült csoportot, amik közül az egyik időközben feledésbe merült.<sup>480</sup> Azaz akár az is elképzelhető, hogy eredetileg a Benáreszi beszédet egyszerre két társaságnak címezte a Buddha, az öt aszkétának és a harminc ritualistának.

Páli szövegekben a Búbájosak történetét csak a *Vinaya Mahākhanda* fejezete közli (illetve kommentár is foglalkozik vele), valamint a *Nidāna-kathā*<sup>481</sup> említi meg egy fél mondatban, érdemi kifejtés nélkül, de abban a szöveggörnyezetben, ami a *Mahākhanda*-ban vette körül. A szanszkrit források közül a *Sanḡhabheda-vastu*-ban szerepel a történet, szintén ebben a szöveggörnyezetben, néhány eltéréssel:

<sup>478</sup> A történet háttérben esetleg ősi beavatási rítus emléke is állhat, noha ezt aligha lehetne bizonyítani. A fiatal férfiak felnőtté avatásának rítusai tetten érhetők indiai szertartások és mítoszok mögött, erről: Ruzsa (2016).

Szexuális jellegű tantrikus beavatási rítus is létezett, erről: Isaacson (1988).

<sup>479</sup> Edgerton 1953: 406. '*bhadravargīya*' címszó. Például: *Lalitavistara*, *Mahāvastu-avadāna*.

<sup>480</sup> Másik magyarázat az lehet, hogy az öt aszkéta közül az egyik neve Bhadrīka, és a csoportot róla nevezték el.

<sup>481</sup> [...] *kappāsikavanasaṇḡde timsa bhaddavaggiye sotāpattiḡhalādīsū patitḡhāpetvā* [...] (Nk i 81)

Abban az időben a Búbajosak hatvan fős csoportja Szénájani falun kívül, fényes nappal, nők kezébe való hangszerrel játszanak, élvezkednek (*ramante*), szeretkeznek (*paricārayanti*). Miközben így szeretkeznek, egy nő a szabályt megszegve elszaladt. Erre a Búbajosak keresni kezdték, és elértek a Gyapotcserjés ligetbe<sup>482</sup>, ahol megpillantották a nagyszentet egy fa tövében ülve [...] <sup>483</sup> Odamentek hozzá és megkérdezték:

– Nem látott Szentséged egy nőt?

– Ifjak, mit akartok a nőtől?

Erre elmesélték neki a történeteket.

– Szerintetek mi volna jobb nektek, ha a nőt keresnétek meg, vagy ha önmagatokat?

– Mire lenne nekünk jó a nő? Az a jobb nekünk, ha önmagunkat keressük [...] <sup>484</sup>

A helyszín nagyjából megegyezik a páli szövegben olvashatóval: Senāyanī-grāma, a szövegben egybeült Urubilvā-senāyanī-grāma, melynek páli megfelelője Uruvelā Senānigama. A történet vezetése is ugyanaz, a találkozás és a párbeszéd szinte szó szerint egyezik. A szanszkrit szöveg viszont részletezőbb a buddhista anyag tekintetében (a Buddha jellemzése, az általa adott tanítások, a Búbajosak megtérése – ezeket nem fordítottam le). A páli verzió harminc párja helyett a szanszkritban hatvan Búbajos szerepel, de nem derül ki, hogy ezek csak a férfiak, vagy már a nők is köztük vannak, de hogy nők is érintettek a történetben, az világos. Hogy valami szokatlan dolgot művelnek abból derül ki, hogy a szöveg hangsúlyozza, fényes nappal teszik, és a nő valamilyen egyezséget megszeg. A tevékenységük szexuális jellege kevésbé világos, noha a *paricārayati* (szolgál; szeretkezik) ige itt is előfordul, illetve a *ramate* (élvezkednek) ige is erre utal. A hangszer említése új elem a páli verzióhoz képest, viszont a Yasa-epizódban, illetve a *Nidāna-kathā*ban a Buddha ottonról távozásának történetében láttuk már mint az érzéki élvezetekhez szokásos kelléket. Hogy a nő mit szeg meg és miért fut el, nem derül ki. Ezek alapján elmondható, hogy noha a történetnek van egy a pálival megegyező része, a szanszkrit szöveg írója még kevésbé tudja, hogy kiktől van szó és mi történt, azaz a pikáns részek még inkább homályba kerültek, talán épp azért, mert erről nem beszéltek a szerzetesek, nem idézték fel, tabu alá került. Ám ki nem hagyhatták a történetet, mert a *Vinaya* hagyományában ez része a Buddha élettörténetének.

---

<sup>482</sup> *kārpāsa* 'gyapot', de a páli alapján inkább a gyapotcserje. Egyedül a szűkebb helyszín megnevezése számíthat új adatnak a pálihoz képest: [...] *sayaṃ Uruvelaṃ gacchanto antarāmagge Kappāsiya-vanasaṇḍe tiṃsa jane Bhaddavaggiyakumāre vivesi*.

<sup>483</sup> Itt a nagyszentnek még számos jelzője van a szövegben.

<sup>484</sup> Gnoli: 1977: 149. A történet ugyanúgy ér véget, mint a *Mahākhanda*kában, a Buddha tanításai azonban hosszasan vannak elmondva.

## Összefoglalás

E fejezet meglehetősen távolról indít, amennyiben röviden bemutatja, hogy már a korai forrásokban is vannak nyomai szexuális jellegű rítusoknak. Ez önmagában nem meglepő, hiszen a szexualitás talán az egyik legfontosabb emberi jelenség. Az ismertetett görög párhuzamok azt illusztrálják, hogy a jelenség nem indiai jellegzetesség, sőt az egymásrahatásuk is bizonyos. A rendkívül sokszínű és számos különböző forrásból táplálkozó indiai kulturális közegre is nagyon jellemzőek a szexuális-mágikus formák, amelyek részben láthatatlanul vagy alig láthatóan itatják át az egész kultúrát, részben pedig nagyon is nyilvánvalóan, sokszor teoretikus-doktrinális megfogalmazásokat produkálnak mind az írott, mind a képzőművészeti szcénában. Ennek a jelenségkomplexumnak a legkésőbbi, valamelyest publikusabb megnyilvánulása a hindu és a buddhista *tantra*. A fejezetben vizsgált szöveganyag viszont ennél jóval korábbinak tekinthető, legalábbis tartalmi elemeit tekintve, a szövegtörzshozza összeállításának utolsó szakasza azonban időben már átfedést mutat a tantrikus hagyományok kialakulásának idejével. Angulimāla jelenléte a páli kánonban meglehetősen bizonyosan jelzi a kapcsolatot. A páli kánon másik jellegzetessége az, hogy egy lényegében zárt szöveghagyományozódás során jött létre, a puritán ceyloni *theravāda* buddhista hagyományban. A fokozatosan létrejövő erős filológiai iskola által produkált szöveg egyszerre nagyon archaikus, és egyszerre magán viseli a folyamatos bővülés és korrekció nyomait. Ez a szöveghagyományozási mód és maga a buddhista tartalom azonban nem teszi értelmetlenné azt a próbálkozást, hogy a korpuszban szexuális-ritualisztikus és mágikus jelenségek nyomait keressük, hiszen ezen jelenségek valóban jelen vannak India egész ismert vallási történetében. A páli kánonban, de az egész buddhista irodalomban is központi probléma a szexualitás, ha más miatt nem, akkor csupán azért, mert a szerzetességnek ez a kritériuma. A szexualitás kontrollja, korlátozása, vagy éppen vallási célú manipulálása a mágikus gondolkodás része, és ettől a buddhista iskolák sem mentesek. A kánonban, elsősorban a *Vinaya*-ban kifejezetten erős szexuális tartalmak maradtak fenn, részben nyilván azért, mert a *vinaya* tartalma a szerzetesi élet szabályozása, amelynek központi problémája a szexualitás. Emiatt nem meglepő, hogy a szabályokat megalapozó történeti hagyomány (a *Mahākhanda* történetfolyama a Buddha megvilágosodása utáni élettörténetéről) is tartalmaz szexuális elemeket. A *Vinaya* ilyen jellegzetességének tudomásulvétele mellett észre kell venni, hogy a Buddha életrajzának eseményeit tárgyaló kommentárhagyomány is sokszor ebben a szexuális-mágikus keretben mozog. E mögött már valószínűleg egy újabb fejlemény áll, mégpedig a bráhmanikus tradíció, amely egyrészt magának a szöveghagyományozásnak a szakmai oldalát biztosította, másfelől az észak-nyugati bráhmanizmus mágikus-mitologikus gondolkodását emelte be a buddhista hagyományba.<sup>485</sup>

---

<sup>485</sup> Perera (1993: 32) úgy véli, hogy a vallásos és morális bráhmanikus tradíció, valamint egy kifejezetten erotikus természetű, prebuddhista, nem-bráhmanikus kultúra (i. e. első évezred során bekövetkezett)



A feltárt jelenségek időbeli elhelyezésével kapcsolatban persze óvatosnak kell tenni. Mint láttuk, valószínű, hogy Asoka idején a kánoni szövegeknek egy része már megvolt. Ebből viszont nem következik automatikusan, hogy a bemutatott szexuális-mágikus elemeket is tartalmazták azok a szövegek, ugyanis felvethető, hogy ezek a jelenségek csak jóval később, akár például a tantrizmus első korai bizonyítékainak időpontja körül kerültek bele a kánonba, a szövegagyományozódás egy későbbi szakaszában. Mégis, a valószínűnek az tűnik, hogy a kánon ezen furcsaságai legalább olyan régiek, mint maga a kánon. Azok ugyanis, akik Śrī Laṅkān például az erdei piknikről szóló részt a kánonban rögzítették, láthatólag már nem igazán értették, de megpróbálták megőrizni a hagyományt, azaz Śrī Laṅkāra már ezzel együtt került a szöveg.

A buddhizmus történetének megismerésében fontos szempont lehet, ha a szexuális-mágikus elemeket már a legkorábbi szövegekben meglátjuk. És ez nemcsak a későbbi buddhizmus megértéséhez lehet segítség, hanem a páli buddhista szövegek értelmezésének a megkönnyítését is szolgálja. A páli szövegek olvasása közben érdemes tekintetbe venni, hogy a szerzetesrendbe nemcsak az aszketikus (*jaina*, *ājīvaka*) vonalat képviselő vándorszerzetesek álltak be nagyobb számban, hanem olyanok is, akik kapcsolatban lehettek olyan vallásos elképzelésekkel, amelyek a szexualitásban a mágikus erőt, sőt az indiai vallásos szcénában nagyon erős státusszal rendelkező 'megszabaduláshoz' vezető utat látták. A buddhizmus alakulását a két irányzat felől érkezettekkel folytatott párbeszéd és viták egyformán befolyásolhatták.

---

összeolvadása talaján jött létre az a hagyomány, amit a *Vinaya* reprezentál (és ami az indiai erotikus tradíció kialakulása mögött is van).

## Bibliográfia

A bibliográfiában külön nem szereplő páli szövegek, illetve magyar fordításuk forrása:

Vipassana Research Institute 2017. *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka Version 4.0 (CST4)* [computer program] URL: <http://www.tipitaka.org/cst4> [letöltve: 2017. október 4.].

Kovács Gábor – Körtvélyesi Tibor – Ruzsa Ferenc (ford.) 2017. *Szutták a páli kánonból.* (kézirat).<sup>486</sup>

## Elsődleges források

*Āpastamba-dharmasūtra* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 1994. *Aapastamba Dharmasuutra*. Input by Y. Ikari. [online] URL: [http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1\\_sanskr/6\\_sastra/4\\_dharma/sutra/apastd\\_u.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/4_dharma/sutra/apastd_u.htm) [letöltve: 2018. április 11.].

Clemens, Titus Flavius: *Stromata* = University of the Aegean, Department of Cultural Technology and Communication 2006. [online] URL: [http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG\\_Migne/Clement%20of%20Alexandria\\_PG%2008-09/Stromata.pdf](http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf) [letöltve: 2017. október 1.].

*Dīpavaṃsa* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 2018. *Dipavamsa*. Input by the Sri Lanka Tripitaka Project [online] URL: [http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2\\_pali/3\\_chron/dipavmsu.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/3_chron/dipavmsu.htm) [letöltve: 2018. március 1.].

*Dīpavaṃsa* (folyt.) = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 2018. *Dipavamsa II*. (a modern continuation of the Dipavamsa by Ahungala Vimalakitti Mahathera, based on the ed.: Dipawamso, Aluthgama: Vidyavilasi Press 1959) Input by the Sri Lanka Tripitaka Project [online] URL: [http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2\\_pali/3\\_chron/dipav\\_2u.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/3_chron/dipav_2u.htm) [letöltve: 2018. március 1.].

*Mahāparinirvāṇa-sūtra* = Waldschmidt, Ernst (ed.) 1950–1951. *Das Mahāparinirvāṇasūtra*. Teil 1–3. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Akademie Verlag.

*Mahābhārata* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 1999. *Mahābhārata*. Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, India, 1999. On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al. Revised by John Smith et al (2017. július 6.) [online] [letöltve: 2017. augusztus 25.].

---

<sup>486</sup> Amennyiben a magyar fordítás nem e kéziratból származik, az saját fordítás, amennyiben nem, akkor meg van adva a magyar fordító. A kéziratban szereplő *sutták*: DN 16; MN 13, 14, 16, 21, 22, 35, 36, 38, 57, 58, 63, 72, 86, 87, 93, 140; valamint a *Vinaya Mahākhanda* fejezete (Vin i 1– Vin i 34).

- *Bhīṣmaparvan*. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/2\\_epic/mbh/mbh\\_06\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_06_u.htm)
- *Śāntiparvan*. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/2\\_epic/mbh/bh\\_12\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/bh_12_u.htm)
- *Anuśāsanaparvan*. URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/2\\_epic/ramayana/ram\\_02\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/ramayana/ram_02_u.htm)
- Mahāvamsa* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 2018. *Mahāvamsa*. Input by the Sri Lanka Tripitaka Project [online] URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2\\_pali/3\\_chron/mahava\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2_pali/3_chron/mahava_u.htm) [letöltve: 2018. március 1.].
- Manusmṛti, Mānava-dharmaśāstra* = Jha, Ganganatha 1920–1939. *Manusmṛti with the 'Manubhasya' of Medhatithi*. Vols. I–X. Calcutta: University of Calcutta. [online] Wisdom Library. URL: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/manusmriti-with-the-commentary-of-medhatithi> [letöltve: 2018. április 12.].
- Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 2017. *Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa*. Input by Muneo Tokunaga, revised by John Smith. (2017. július 6.) [online] URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/2\\_epic/ramayana/ram\\_02\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/ramayana/ram_02_u.htm) [letöltve: 2017. augusztus 25.].
- Saddharmapuṇḍarikasūtra* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 2018. *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. Based on the ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga 1960. Buddhist Sanskrit Texts, 6. Input by members of the Sanskrit Buddhist Input Project. [online] URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/4\\_rellit/buddh/bsu036\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/4_rellit/buddh/bsu036_u.htm) [letöltve: 2017. szeptember 15.].
- Saṅghabhedavastu* = Gnoli, Raniero (ed.) 1977. *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Part I*. Serie Orientale Roma. Vol. XLIX. 1/1977. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- Samantapāsādikā* = GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages 2018. *Samantapāsādikā*. (Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Pitaka, Vol. II:) Input by the Dhammakaya Foundation, Thailand [online] URL: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2\\_pali/4\\_comm/samp\\_2ou.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2_pali/4_comm/samp_2ou.htm) [letöltve: 2018. március 1.].

## Másodlagos források

- Ajan Brahm 2006. *Mindfulness, Bliss and Beyond. A Meditator's handbook*. Boston: Wisdom Publications.
- Alexander, Christine 1955. The Indian Triumph of Dionysos. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 14(3): 64–67.
- Anālayo 2010. Once Again on Bakkula. *Indian International Journal of Buddhist Studies*. Vol. 11: 1–28.
- Anālayo 2011. *The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (1)*. [online] Academia.edu. URL: [https://www.academia.edu/14909427/The\\_Chinese\\_Parallels\\_to\\_the\\_Dhammacakka\\_ppavattana-sutta\\_1\\_](https://www.academia.edu/14909427/The_Chinese_Parallels_to_the_Dhammacakka_ppavattana-sutta_1_) [letöltve: 2018. május 3.]
- Anālayo 2012. *The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (2)*. [online] Academia.edu. URL: [https://www.academia.edu/14909440/The\\_Chinese\\_Parallels\\_to\\_the\\_Dhammacakka\\_ppavattana-sutta\\_2\\_](https://www.academia.edu/14909440/The_Chinese_Parallels_to_the_Dhammacakka_ppavattana-sutta_2_) [letöltve: 2018. május 3.]
- Basham, A. L. 1980. Asoka and Buddhism – A Re-examination. In: Williams, Paul (ed.) 2005. *Buddhism. Critical Concepts an Religious Studies*, Vol. I. London–New York: Routledge, 54–63.
- Beal, Samuel 1906. *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang*. Vol. I. London: Kegan Paul Trench, Trübner & CO. Ltd.
- Bhikkhu Bodhi 1993. *A nézetek mindent felölelő hálója. A Brahmajāla Sutta szövege és kommentárjai*. (Pressing Lajos ford.) Budapest: Orient Press Kft.
- Bowden, Russell 2009. Writing down of the Pali Tripitaka at Aloka Vihara in Sri Lanka. *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka*, New Series Vol. LV.: 115–167.
- Bronkhorst, Johannes 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Handbook of Oriental Studies, Section 2, South Asia, XIX. Leiden: Brill.
- Bronkhorst, Johannes 2009. *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications.
- Bronkhorst, Johannes 2011. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden–Boston: Brill.
- Bronkhorst, Johannes 2013. *Buddhism, the Brain, Textual Scholarship and Psychology* (paper read at the Congress of the International Association for the Psychology of Religion, Lausanne, 27–30 August 2013). [online] URL: [http://www.academia.edu/4679323/Buddhism\\_the\\_brain\\_textual\\_scholarship\\_and\\_psychology](http://www.academia.edu/4679323/Buddhism_the_brain_textual_scholarship_and_psychology) [letöltve: 2017.október 23.].
- Brough, John 1962. *The Gāndhārī Dharmapada*. London: Oxford University Press.
- van Buitenen, B. 1956. Studies in Sāṃkhya (I). *Journal of the American Oriental Society*, 76(3): 153–157.
- Cabezón, J. I. 2017. *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

- Choong Mun Keat 2009. Comparison of the Pāli and Chinese Versions of the Brāhmaṇa Saṃyutta, a Collection of Early Buddhist Discourses on the Priestly Brāhmaṇas. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series Vol. 19(3): 371–382.
- Cousins, L.S 1991. The ‘Five Points’ and the Origins of the Buddhist Schools. In: Skorupski, Tadeusz (ed.) *The Buddhist Forum*. Vol. II. London: School of Oriental and African Studies: 27–60.
- Cross, Mike 2015. *Aśvaghoṣa’s Gold. Prepared in digital format for free distribution by Ānandajoti Bhikkhu*. [online] Abandoning Ideas. Translations from the Sanskrit of Aśvaghoṣa. URL: <http://mike-cross.buddhasasana.net/index.htm> [letöltve: 2017. október 10.].
- Davids, Rhys T.W. (tr.) 1925. *Buddhist Birth-stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā. The Story of the Lineage*. London: Routledge.
- de Jong, J. W. 1976. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Varanasi: Bharat-Bharati
- Debroy, Bibek (tr.) 2012. *The Mahabharata*. Vol. 5. New Delhi: Penguin Books India.
- Debroy, Bibek (tr.) 2013: *The Mahabharata*. Vol. 8. New Delhi, Penguin Books India.
- Dhammika, S. Ven. (tr.) 1993. *The Edicts of King Asoka*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Doniger, Wendy (tr.) 1991. *Laws of Manu*. Penguin Books.
- Doniger, Wendy – Kakar, Sudhir (tr. & ed.) 2003. *Vatsyayana Kama-sutra*. Oxford: Oxford University Press.
- Doniger, Wendy O’Flaherty 1980. Dionysus and Siva. Parallel Patterns in Two Pairs of Myths. *History of Religions*, Twentieth Anniversary Issue, 20(1/2): 81–111. The University of Chicago Press.
- Dutt, Manmatha Nath (tr.) 1891. *The Ramayana. Ayodhya Kāṇḍam*. Calcutta: Girish Chandra Chakravarti.
- Dutt, Manmatha Nath (tr.) 1894. *The Ramayana. Uttarakandam*. Calcutta: Girish Chandra Chakravarti.
- Edgerton, Franklin 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. Reprinted 1993. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fórizs László 1999. *Dhammapada*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Földi József (ford.) 1977. *Sztrabón: Geógraphika*. Budapest: Gondolat Kiadó. [online] [http://www.romaikor.hu/tudomany/foldrajztudomany/strabon\\_\\_\\_geographika/tizenotodik\\_konyv](http://www.romaikor.hu/tudomany/foldrajztudomany/strabon___geographika/tizenotodik_konyv) [letöltve: 2017. december 28.].
- Flood, Gavin 2006. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. London: I.B. Tauris.
- Geiger, Wilhelm (tr.) 1912. *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society.

- Gethin, R.L.M. 1992. *The Buddhist Path to Awakening*. Converted to digital printing 2003. Oxford: Oneworld.
- Gombrich, Richard F. 1988. *Theravāda Buddhism*. 2<sup>nd</sup> edition 2006. London – New York: Routledge.
- Gombrich, Richard F. 1996. *How Buddhism Began*. London–New York: Routledge.
- Goudriaan, Teun 1981. Hindu Tantric Literature in Sanskrit. In: Goudriaan, Teun – Gupta, Sanjukta (eds.) *Hindu Tantric and Śakta Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1–172.
- Gray, David B. (ed.) 2016. *Tantra and the Tantric Traditions of Hinduism and Buddhism*. [online] Oxford Research Encyclopedias. URL: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-59> [letöltve: 2018. február 15.]
- Gray, James (ed.) 1892. *Buddhaghosuppatti – or the Historical Romance of the Career of Buddhaghosa*. London: Luzac & CO.
- Gupta, S. – Gombrich, R. 1986. Kings, Power and the Goddess. *South Asia Research* VI.: 123–38.
- Guruge, Ananda W.P. 1994. Emperor Aśoka and Buddhism: Unresolved Discrepancies between Buddhist Tradition & Aśokan Inscriptions. In: Seneviratna, Anuradha (ed.) *King Aśoka and Buddhism. Historical and Literary Studies*. Kandy: Buddhist Publication Society, 37–91.
- Gyatso, J. 1998. *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gyatso, J. 2005. Sex. In: Lopez, D. (ed.) *Critical terms for the study of Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press, 271–290.
- Hartmann, Jens-Uwe 1999. Buddhist Sanskrit Text from Northern Turkestan and their relation to the Chinese Tripiṭaka. In: Zürcher, Eric – Sanders, Lore (et al.) *Buddhism Across Boundaries – Chinese Buddhism and the Western Regions*. Taiwan: Foguang Cultural Enterprise Co., Ltd.: 107–136.
- Hinüber, Oskar 1966. *A Handbook of Pali Literature*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Hinüber, Oskar 1982. Pali as an Artificial Language. *Indologica Taurinensia* 10., 133–140.
- Hinüber, Oskar 1991. *The Oldest Pali Manuscript*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Hoernle, Rudolf A. F. 1916. *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*. Oxford: Calendron Press.
- Ingalls, Daniel H. H. 1962. Cynics and Pasupatas: The Seeking of Dishonor. *Harvard Theological Review*, 55: 281–98.
- Isaacson, H. 1988. Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200). In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart II*. Hamburg, 23–49.

- Jaini, Padmanabh S. 1983. Karma and the Problem of Rebirth in Jainism. In: Doniger, Wendy O'Flaherty (ed.) *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass, 217–240.
- Jayawickrama, N. A. 1962. *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna*. London: Luzac & Company LTD.
- Jayawickrama, N. A. 1994. Asoka's Edicts and the Third Buddhist Council. In: Seneviratna, Anuradha (ed.) *King Asoka and Buddhism. Historical and Literary Studies*. Kandy: Buddhist Publication Society, 92–110.
- Johns, Catherine 1982. *Sex or Symbol. Erotic Images from of Grece and Rome*. London: British Museum Publications Ltd.
- Kieffer-Pülz, P. 2014. Pārājika I and Saṅghādisesa I: hitherto untranslated passages from the Vinaya-piṭaka of the Theravādins. In: *The book of discipline (Vinaya-piṭaka), volume 1*. Bristol, UK: Pali Text Society, 349–373.
- Körtvélyesi Tibor 2011. Ötből áll az ember. Listákba szedett fogalmak a páli kánonban. *Vallástudományi Szemle* 2011(1): 42–66. Budapest: Zsigmond Király Főiskola.
- Körtvélyesi Tibor 2013. A Buddha filozófiája. In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L'Harmattan, 39–58.
- Körtvélyesi Tibor 2014. *Bráhminok a Maddzshima-nikájában*. (Előkészületben, ELTE BTK Vallástudományi Központ).
- Körtvélyesi Tibor 2015. Kaptafák. A buddhizmus szánkhja elemei. In: Kakas Beáta – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. [Lotus Lake under Blue Mountains. Essays in honour of Géza Bethlenfalvy] Budapest: L'Harmattan, 147–164.
- Körtvélyesi Tibor 2016. *Az út másik széle. Tantrikus nyomok a páli kánonban*. (Előkészületben, Orpheus Noster).
- Körtvélyesi Tibor 2017. *Élők és haltak megszabadulása*. (Előkészületben, ELTE BTK TKI Buddhizmus-Kutatás Központ).
- Körtvélyesi Tibor 2018. Íjkerítés, nyílág. In: Ittész Máté (szerk.) *Hamārī adhyāpikā*. Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére. Budapest: ELTE BTK Indológia Tanszék, 181–196.
- Lakos Katalin 2015. Mikor élt a Buddha? Kérdések és lehetséges válaszok. *Belvedere Meridionale* 27(4): 111–122.
- Lamotte, Étienne 1958. *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śāka Era*. (Translated from the French by Sara-Webb-Boin 1988) Louvain-Paris: Peeters Press.
- Langenberg, Amy Paris 2018. Buddhism and Sexuality. In: Cozort, Daniel – Shields, James Mark (eds.) *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

- Larson G. J – Bhattacharya R. S. 1987. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IV. Sāṃkhya*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Larson G. J. 1969. *Classical Sāṃkhya*. Reprint 1998. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lengyel Zoltán – Szegedi Mónika 2003. *A bölc és a balga – Tibeti buddhista történetek*. Budapest: Palatinus.
- Lodrö, Gelong Sangpo (Eng. tr. and ann.) 2012. *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu*. (Translated into French by Louis de La Vallee Poussin. 1<sup>st</sup> ed. 1923–1931) Delhi: Motilal Banarsidass.
- Long, Bruce 1971. Siva and Dionysos. Visions of Terror and Bliss. *Numen*, Vol. 18. Fasc. 3.: 180–209.
- Lorenzen, David N. 2002. Early Evidence for Tantric Religion. In: Harper, Katherine Anee – Brown, L. Robert (eds.) *The Roots of Tantra*. Albany: State University of New York Press, 25–38.
- Majumdar, R. C. 1960. *The Classical Accounts of India*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Masefield, Peter 1986. *Divine Revelation in Pali Buddhism*. Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
- McDermott, James P. 1983. Karma and Rebirth in Early Buddhism. In: Wendy Doniger (ed.) *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass, 165–192.
- Norman, K. R. 1983. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Norman, Kenneth R. 1996. Mistaken Ideas about Nibbāna. In: Skorupski, Tadeusz – Pagel, Ulrich *The Buddhist Forum: Papers in Honour and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological*. Buddhist and Tibetan Studies Vol. 4. 1993–95. London: School of Oriental & African Studies, 211–225.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu (tr.) 1956. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. 5<sup>th</sup> ed. 1991. Reprinted 1999. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Ñāṇatusita, Bhikkhu 2014. *Pali Manuscript of Sri Lanka*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Obeyesekere, Gananath 2003. The Death of the Buddha: A Restorative Interpretation. In: Anne M. Blackburn – Jeffrey Samuels (eds.) *Approaching the Dhamma*. Onalaska: WA, BPS Pariyatti Editions, 17–46.
- Oldenberg, Hermann – Davids, T.W. Rhys 1881. *Vinaya Text. The Pātimokkha, The Mahāvagga I–IV*. The Sacred Books of the East Vol. XIII. Oxford: Calendron Press.
- Oldenberg, Hermann – Davids, T.W. Rhys 1882. *Vinaya Text. The Mahāvagga V–X. The Cullavagga I–III*. The Sacred Books of the East Vol. XVII. Oxford: Calendron Press.
- Oldenberg, Hermann – David T.W. Rhys 1885. *Vinaya Text. The Cullavagga IV–XII*. The Sacred Books of the East Vol. XX. Oxford: Calendron Press.



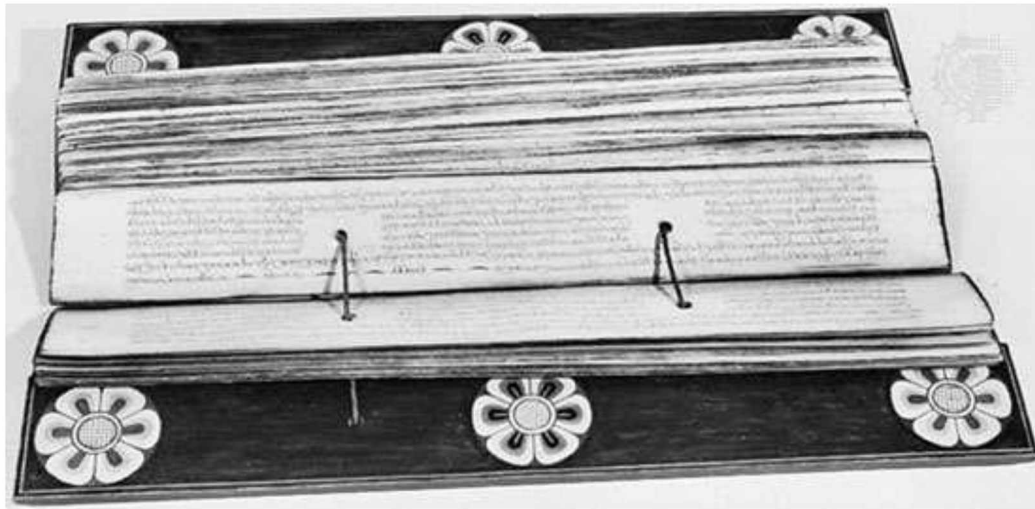
- Olendzki, Andrew 2000. A Proposed Model of Early Buddhist Liberation. In: Hoffman, Frank J. – Deegalle, Mahinda (eds.) *Pāli Buddhism*. Curson Press, 43–56.
- Olivelle, Patrick 1999. *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Oxford: Oxford University Press.
- Padoux, André 2002. What do we mean by Tantrism? In: Harper, Katherine Anee – Brown, L. Robert (eds.) *The Roots of Tantra*. Albany: State University of New York Press, 17–24.
- Perera, L. P. N. 1993. *Sexuality in Ancient India. A study based on the Pali Vinayapitaka*. Kelaniya, Sri Lanka: Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya.
- Peterson, Sara 2012. An Account of the Dionysiac Presence in Indian Art and Culture. [online] Academia.edu. URL: [http://www.academia.edu/1503231/An\\_account\\_of\\_the\\_Dionysiac\\_presence\\_in\\_Indian\\_art\\_and\\_culture](http://www.academia.edu/1503231/An_account_of_the_Dionysiac_presence_in_Indian_art_and_culture) [letöltve: 2018. május 2.]
- Pollock, Sheldon I. (tr.) 2005. *Ramāyana. Book Two Ayódhya by Valmiki*. The Clay Sanskrit Library. New York: New York University Press–JJC Foundation.
- Ruzsa Ferenc 1993. The types of suffering in the Mahāvīyutpatti and the Pāli Canon. *Acta Orientalia Hungarica*, 56, 2003(1): 49–56.
- Ruzsa Ferenc 1994. Gótama nem volt buddhista. *Századvég új folyam*, 1994(1): 103–116.
- Ruzsa Ferenc 1997. *A klasszikus szanszkrit filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre könyvkiadó.
- Ruzsa Ferenc 1999. A páli nyelv és irodalom (Bevezetés). In: *Páli nyelvtan*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola. [Online] A Buddha Ujja. URL: <http://a-buddha-ujja.hu/Article/Pali-nyelv-es-irodalom> [letöltve: 2017. október 8.].
- Ruzsa Ferenc 2002. Parmenides' Road to India. *Acta Antiqua Hungaricae*, 42: 29–49.
- Ruzsa Ferenc 2007. Bronkhorst, Johannes 2007. Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India. (Recenzió: Bronkhorst, Johannes 2007. Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.) *Keréknymok*, 2, 2007/nyár: 142–151.
- Ruzsa Ferenc 2009. Ismerte-e a Mester a védákat? *Keréknymok*, 5, 2009/nyár: 24–39.
- Ruzsa Ferenc 2013a. Miért nem léphet be a sūdra a szentélybe? In: Déri Balázs (szerk.) *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Hagion Könyvek 1. Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 283–288.
- Ruzsa Ferenc 2013b. *A buddhizmus és más vallások*. (Megjelenés előtt ebben: Religiones. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2013. november 19–20-án tartott vallástudományi konferencia kiadványa.) [online] Academia.edu. URL: [https://www.academia.edu/6220183/A\\_buddhizmus\\_és\\_más\\_vallások](https://www.academia.edu/6220183/A_buddhizmus_és_más_vallások) [letöltve: 2018. február 9.].

- Ruzsa Ferenc 2013c. *Key Issues in Indian Philosophy*. Unpublished DSc thesis written in 2013, accepted, and the author received the title "Doctor of the Hungarian Academy of Sciences" in 2017. [online] URL: <http://real-d.mtak.hu/898/> [letöltve: 2018. február 9.].
- Ruzsa Ferenc 2014. Sāṃkhya: Dualism without substances. In: Tuske, J. (ed.) *Indian Epistemology and Metaphysics*. [online] URL: [https://www.academia.edu/6813436/Sa\\_khya\\_Dualism\\_without\\_substances](https://www.academia.edu/6813436/Sa_khya_Dualism_without_substances) [letöltve: 2014. december 26.].
- Ruzsa Ferenc 2016. Sacrificing his only son Śunaḥśepa, Isaac and Snow White. *Vallástudományi Szemle*, [Review in Religious Studies] 2016(5): 94–133.
- Sanderson, Alexis 2007. Atharvavedins in Tantric Territory: The Āṅgirasakalpa Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with the Trika and the Kālīkula. In: Griffiths, Arlo – Schmiedchen, Annette (eds.) *Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. Aachen: Shaker Verlag.
- Indiens: Texte und Studien, 11. Indologica Halensis), pp. 195–311.
- Sanderson, Alexis 2009. The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. In: Shingo Einoo (ed.) *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 40–350.
- Salomon, Richard 2003. The Senior Manuscripts: Another Collection of Gandhāran Buddhist Scrolls. *Journal of the American Oriental Society*, 123(1): 73–92.
- Salomon, Richard 2006. Recent Discoveries of Early Buddhist Manuscripts. In: Olivelle, Patrick (ed.) *Between the Empires*. Oxford: Oxford University Press, 349–382.
- Samuels, Geoffrey 2008. *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Samuel, Geoffrey 2012. *Introducing Tibetan Buddhism*. New York: Routledge.
- Sayre, Ferrand 1948. *The Greek Cynics*. Baltimore, Maryland: J. H. Furst Company.
- Schopen, Gregory 1997. Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit. In: Luis O. Gómez (ed.) *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India / Gregory Schopen*. University of Hawai'i Press, 23–55.
- Schopen, Gregory 2006. A Well-Sanitized Shroud. Asceticism and Institutional Values in the Middle Period of Buddhist Monasticism. In: Olivelle, Patrick (ed.) *Between the Empires*. Oxford: Oxford University Press, 315–348.
- Schopen, Gregory 2007. Cross-Dressing with the Dead: Asceticism, Ambivalence, and Institutional Values in an Indian Monastic Code. In: Bryan J. Cuevas – Jacqueline I. Stone (eds.) *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Studies in East Asian Buddhism 20. Honolulu: University of Hawai'i Press, 60–104.
- Sedlar, Jean W. 1980. *India and Greek World. A Study in the transmission of Culture*. New Jersey.

- Segal, Charles 1991. Dionysus and the Gold Tablets from Pelinna.
- Sekido, Norio 1992. Indian Epic Hero Bhīṣma and Buddha. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 40: 1066–1063.
- Sircar, Dines Chandra 1942. *Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilisation*. Vol. I. Calcutta: University of Calcutta.
- Stcherbatsky 1934. The „Dharmas” of the Buddhists and the „Guṇas” of the Sāṃkhyas. *The Indian Historical Quarterly*. Vol. X. No. 1: 737–760.
- Stoneman, Richard 1995. Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 115 (1995): 99–114.
- Strong, John S. 1977. A Family Quest: The Buddha, Yaśodharā and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya. In: Schoeber, Juliane (ed.) *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 113–128.
- Strong, John S. 2007. The Buddha’s Funeral. In: Bryan J. Cuevas – Jacqueline I. Stone (eds.) *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Studies in East Asian Buddhism 20. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 32–59.
- Sujato, Bhikkhu – Brahmali, Bhikkhu 2014. *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Szántó Péter 2013. A tantrikus buddhizmus Indiában. In: Szilágyi Zsolt Hidas – Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 95–120.
- Szegedi Mónika 2013. A rendszeres buddhista filozófia. In: Szilágyi Zs. – Hidas G. (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 59–78.
- Tenigl-Takács László 1998. *Upanisadok*. Budapest: Ursus.
- Tsantsanoglou, K. – Parassoglou, G. M. 1987. Two Gold Lamellae from Thessaly. *Hellenika*, 37 (1987): 3–16.
- Vekerdi József 1987. *Titkos tanítások. Válogatás az Upanisadokból*. (Válogatta és fordította) Budapest: Helikon.
- Vekerdi József 1989. *A Buddha beszédei*. (Válogatta és fordította) Budapest: Helikon Kiadó.
- Vekerdi József 1999. *Dhammapada*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Vettam Mani 1964: *Puranic Encyclopaedia*. First ed. in English 1975. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Zwilling, Leonard 1992. Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts. In: Cabezon, Jos Ignacio (ed.) *Buddhism, Sexuality and Gender*. Albany: State University of New York Press, 203–214.
- Wayman, Alex 1971. Buddhist Dependent Origination. *History of Religions*. Vol. X. No. 3: 185–2003.
- Wojtilla Gyula 2012. *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. Szeged: JATEPress.
- Whyte, David Gordon 2003. *Kiss of the Yoginī. „Tantric Sex” in its South Asian Contexts*. [ebook] Chicago: The University of Chicago Press.

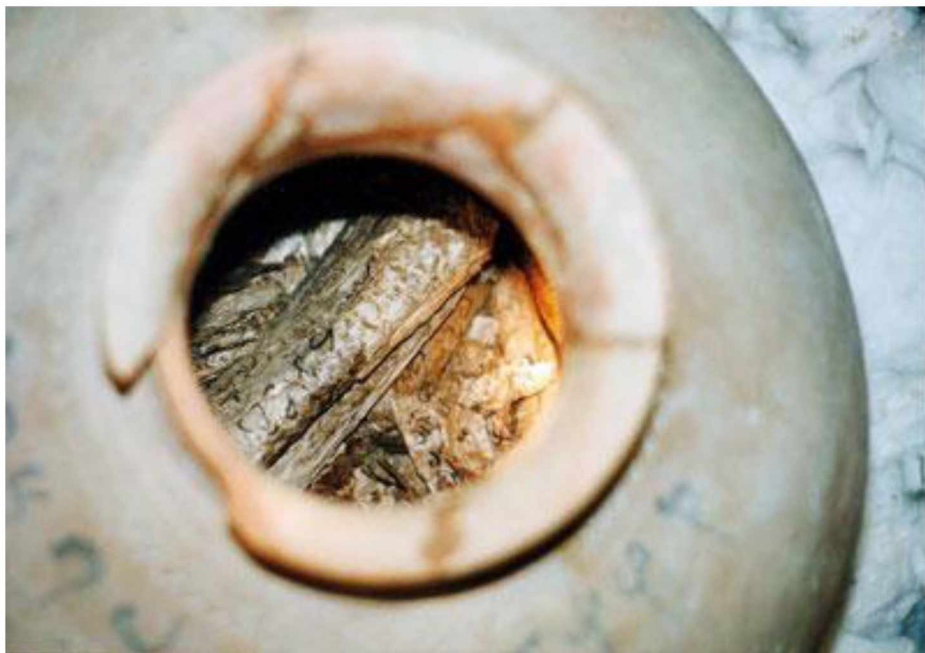
- Wynne, Alexander 2003. *How old is the Suttapiṭaka? The relative value of textual and epigraphical sources for the study of early Indian Buddhism*. [online] St John's College, Oxford Centre for Buddhist Studies. URL: <https://www.budsas.org/ebud/ebsut056.htm> [letöltve: 2017. december 12.]
- Wynne, Alexander 2004. The Oral Transmission of the Early Buddhist Literature. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 27(1). [online] JIABS. URL: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/jiabs/article/view/8945/2838> [letöltve: 2018. március 1.].
- Wynne, Alexander 2005. The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature. A Critical Evaluation. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* [*Vienna Journal of South Asian Studies*], Vol. 49: 35–70.

## Ábrák



1. ábra. Pálmalevél kézirat. Származási helye Kandy, Sri Lanka.

Forrás: Newberry Library, Chicago. URL: <https://www.britannica.com/art/Pali-literature> [letöltve 2018. június 20.].



2. ábra. A British Library gyűjteményt tartalmazó agyagedény.

Forrás: Bhante Dhammika of Australia 2017. Unravelling the discovery of ancient Buddhist scrolls. The Sunday Times, 01 Jan. 2017. URL: <http://www.sundaytimes.lk/170101/uploads/Scrolls-pic-1.jpg> [letöltve 2018. június 20.].



3. ábra. Ásoka és két felesége látogatása az Isipatana vadasligetben. Sāñchī, oszlop-dombormű (i. e. 1. sz.). Forrás: Wikipedia. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Sanchi> [letöltve 2018. június 20.].



4 ábra. A Buddha elhamvasztása. Gandhāra (i. sz. 2. sz.).

Forrás: Wikimedia. URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cremation\\_of\\_buddha\\_and\\_worship\\_of\\_relics\\_02.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cremation_of_buddha_and_worship_of_relics_02.JPG) [letöltve 2018. június 20.].





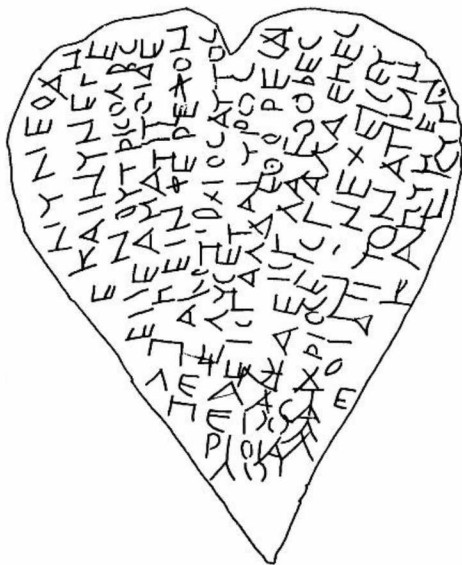
5 ábra. Bhīṣma halála. Angkor Wat, Kambodzsa (i. sz. 12. sz.).

Forrás: URL: <http://microscopeonindia.blogspot.com/2013/11/angkor-wat-in-cambodia-steeped-in.html> [letöltve 2018. június 20.].



6. ábra. Dionüszosz hazatérése Indiából. Ezüst dombormű, i.sz. 2. sz.

Forrás: Alexander, Christine 1955. *The Indian Triumph of Dionysos*. The Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, 14(3): 65.



7. ábra. Az aranylevél rajzolata a görög szöveggel.

Forrás: Tsantsanoglou, K. – Parassoglou, G. M. 1987. *Two Gold Lamellae from Thessaly*. *Hellenika*, 37 (1987): 3–16.



8. ábra Szimpózium-edény részlete (i. e. 6. sz.). Altes Museum.

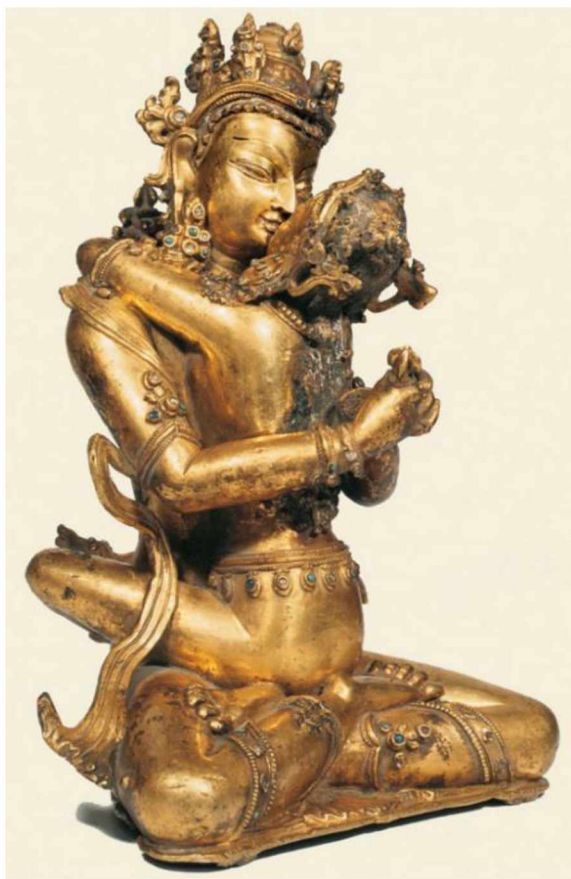
Forrás: Wikimedia. URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2014-01-26\\_Symposium\\_Tableware\\_with\\_erotic\\_motif\\_Inv.\\_1964.4\\_detail\\_02\\_Altes\\_Museum\\_anagoria.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2014-01-26_Symposium_Tableware_with_erotic_motif_Inv._1964.4_detail_02_Altes_Museum_anagoria.JPG) [letöltve 2018. június 20.].





9. ábra. Bakkhanália. Gandhāra (i. sz. 1–2. sz.). Musée Guimet.

Forrás: Wikimedia. URL: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Indo-Greek-Bacchanales.jpg> [letöltve 2018. június 20.].

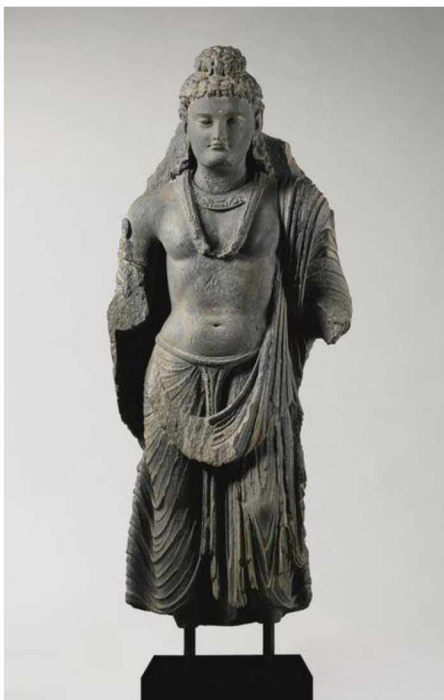


10. ábra. Vajradhara és társnője. Lhasa (i. sz. 14–15. sz.).

Fotrás: Himalayan Buddhist Art. URL: <https://himalayanbuddhistart.wordpress.com/2015/02/22/tibet-vajradhara-with-consort/> [letöltve 2018. június 20.].



11. ábra. Erotikus dombormű (alatta álló Buddha faragványa). Butkara, Pakisztán (i. sz. 2. sz.).  
 Forrás: Ancient History & Civilisation. URL: <https://erenow.com/ancient/the-greeks-in-asia/7.html> [letöltve 2018. június 20.].



12. ábra. *Bodhisattva*. Gandhāra (3–4. sz.).  
 Forrás: Sotheby's URL: <http://www.sothebys.com/it/auctions/ecatalogue/2013/footsteps-of-the-buddha-n09007/lot.1.html> [letöltve 2018. június 20.].